

**Univerzita Karlova**  
**Pedagogická fakulta**

Katedra občanské výchovy a filosofie

**BAKALÁŘSKÁ PRÁCE**

Sókratova dialektika  
Sokrates' dialectics

Tomáš Roh

Vedoucí práce: Prof. PhDr. Anna Hogenová, CSc.

Studijní program: Specializace v pedagogice (B7507)

Studijní obor: B PG-ZSV (7501R008, 7504R236)

2017

**Poděkování:**

Na tomto místě bych rád poděkoval prof. PhDr. Anně Hogenové, CSc. za vedení mé práce, vstřícnost a motivaci.

**Prohlášení:**

Prohlašuji, že jsem bakalářskou práci na téma „Sókratova dialektika“ vypracoval samostatně, vycházel jsem pouze z uvedených literárních pramenů, řádně z nich citoval a práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia.

V Aši, dne 27. listopadu 2017

Tomáš Roh .....

## **ANOTACE**

Bakalářská práce „Sókratova dialektika“ je dílčím pohledem do problematiky vztahu myšlenkového génia a dobové společnosti. Sókratés se svou jedinečnou dialektickou metodou a vnitřním božským hlasem nedostižným způsobem vystihuje podstatu údělu moderního člověka, uvědomujícího si vlastní omezený rozum jako vyvíjející se nástroj své evoluce, která je podmíněná socializačním a výchovným procesem jeho duše.

Rozbor raných aporetických platónských dialogů je koncipovaný jako pokus o zpřístupňující výtah a subjektivní sumář, mající sloužit jako inspirace pro případného mladého čtenáře, studenta střední školy.

**Klíčová slova** – duše, ctnost, pravda, podstata, dobro, krása, láska, společnost, edukace, pedagogika, dialog, logos

## **ANNOTATION**

Bachelor thesis “Socrates' dialectics” is a particular view to problematic of the relation between intellectual genius and period society. Sokrates with his unique dialectic method and inner divine voice expresses in an unrivalled way the essence of destiny of modern human, who realizes his own restricted rationality as a progressive tool of his evolution, which is conditioned by a socialising and educational process of his soul.

Analysis of early aporethical Plato's dialogues is intended as an attempt to approachable abstract and subjective summary to serve as an inspiration for potential young reader, a secondary school student.

**Key words** – soul, virtue, truth, essence, good, beauty, love, society, education, pedagogy, dialogue, logos

## OBSAH

Úvod .....	6
I. Vybraná fakta ze života Sókrata z Athén.....	7
II. První osvícenství a klasické období athénské filosofie .....	9
III. Popis tří Platónových dialogů s tématem areté	
3.1 – Protágoras .....	13
3.2 – Euthyfrón .....	19
3.3 – Charmidés .....	23
IV. Sókratova obrana a poprava .....	27
V. Sókratova dialektická metoda a její pedagogicko - filosofický přínos	
5.1 - Areté a skryté kurikulum .....	34
5.2 - Erós v edukačním procesu .....	40
 Závěr .....	 46
Seznam použité literatury .....	48

## Úvod

Hlavním tématem této práce je pokus o hledání nenásilných filosofických paralel a hypotéz, spojujících dvě poměrně vzdálené epochy – epochu klasické antiky v oblasti Středomoří a moderní zkušenost pedagogické anabáze postherbartovské tradice na počátku 21. století. Jednotícím prvkem je otázka platnosti obecného humanismu, tohoto validního nároku a podmínky koexistence společnosti moderního typu, která je nezbytně podepřena posláním naplněnými životy jedinců s vyjímečnými duševními vlastnostmi.

Z hlediska filosofického pojetí bych se rád pokusil o subjektivní, kreativně syntetickou a částečně psychologizující konstrukci možností působení Sókratova génia a síly jeho slova na utváření myšlenkových a morálních standardů současné civilizace.

Jeho velkolepá, nejzazší logika prostupující věky a nenápadně moderující vývoj a směřování nových generací následně konstituovala bazální strukturu paradigmat ve všech empirických vědách, ale také pronikla do kulturního okruhu abrahámovských náboženství, která přímo navazují v nominalisticko-realistické dualitě na řeckou filosofii, resp. na její esenci v podobě učení Platóna a Aristotela.

Z hlediska deskripce Sókratovy osobnosti se budu držet podstatných úběžníků jeho života, vycházejících ze stylizované dokumentace v Platónových dialozích, ve vzpomínkovém díle Xenofóna a z přímé analytiky v biografických dílech Jana Patočky a Josefa Ludvíka Fischera.

Z hlediska pedagogické problematiky mou ambicí není primárně definovat tzv. maieutiku - „sókratovskou babickou metodu“, ani zkoumat v současných pedagogických diskurzích její platnost, ale spíše se zaměřit na teoretické možnosti reinkarnace antického chápání areté v současném kurikulu, a poté na přítomnost a roli erotických sil v edukačním procesu. Dále pak o rozvíjení ideje učitelství a učitele, jakožto průvodce i soudruha všech potencionálních žáků - partnerů v dialogu, jako nezbytnou výchovnou instituci kultivující hledání a sdílení podmínek individuální svobody člověka v pozitivní protiváze vůči kaleidoskopu rozmanitých společenských jevů.

*Motto: Filosofie není nauka, ale činnost. (Ludwig Wittgenstein)*

## I. Vybraná fakta ze života Sókrata z Athén (469 – 399 př. n.l.)

Sókratés byl celý život svobodným občanem, nicméně v nižším společenském postavení, které vycházelo z řemeslného původu jeho otce, kameníka a sochaře Sophronisca. Ačkoli rezolutně odmítl pokračovat v rodinné tradici, nevyhnul se osobní zkušenosti s manuální umelčesko-řemeslnou prací, z čehož vytěžil autentický vhled do účelu a nenahraditelnosti procesu osvojování si odborných znalostí a dovedností. Porodní, neboli „babickou“ podstatu své mentality a kontaktní přístup k lidem vystihující skrytou poptávku po vychovávání získal nejspíše možností každodenního pozorování zázraku zrození v díle své matky Fainareté, která pomáhala na svět novorozencům a u které strávil prvních šest let svého života. Toto stavovské břímě osudu (vzhledem k jeho géniu) se mu nikdy nepodařilo úplně eliminovat, ani se z něho vymanit a tak mu zřejmě nezbyvalo než „hrát“ s obdrženými kartami. Podle zlomků Aristoxena z Tarantu byl Sókratés od svých sedmnácti let žákem Archelaovým, u něhož se „vyučil“ přírodním naukám (vycházejícím z íónské přírodní filosofie a kosmologie) a také se nevyhnul rozvíjející se kulturně-antropologické a etické tématice. Byl zároveň zřejmě jeho milencem a později také „asistentem“, který se ale specializoval spíše na „ta anthrópina“. Není jisté, jestli toto období vlastního vzdělávání a myšlenkového formování bylo pro Sókrata spíše negativní zkušeností, jelikož se o něm v pokročilejším věku prakticky nezmiňuje. Jistější je, že se díky Archelaovi dostal ke studiu Anaxagorových a Diogénových spisů (možná i k osobnímu setkání) a nakonec i ke kontaktům v Periklově okruhu, např. na příslušníky mladé aristokracie.

O tom, že se mohl vnitřně cítit diskvalifikovaný a po odpovídající společenské pozici pochopitelně toužit, svědčí mj. také provokativně naivní trest, který si zcela vážně (v tom tkví jeho rozpustilá vtipnost) přál uložit po odsouzení za své údajné zločiny proti athénským zákonům. Přál si být za své skutky živen v prytaneiu, jako významná osoba, kterou se cítil být a kterou zůstal do dnešních dob. *„Jsa tedy přesvědčen, že jsem proti nikomu nejednal nespravedlivě, jsem dalek toho, abych jednal nespravedlivě sám proti sobě a abych sám o sobě řekl, že zasluhuji něco zlého“*<sup>1</sup>. Neviděl za své poslání v napomínání občanů jiné možnosti, než uznání obcí, rovněž v materiálním smyslu. Chtěl pro sebe pouze odpovídající společenské postavení, výsadu obecné důvěry, pravidelný skromný příjem a klid na práci.

Předělovou zkušeností pro Sókrata pravděpodobně byla jeho účast v bojích v době Peloponéské války. Jako čtyřicátník se zúčastnil tří tažení v oddílech těžké pěchoty. Je vždy

---

1 PLATÓN. *Euthyfrón, Obrana Sókrata, Kritón*. 2. vyd. Praha: Jan Laichter, 1942, s.75

vzpomínána jeho nesmírná odolnost, otužilost a podivuhodně skromné hrdinské chování.

Po návratu z bitvy u Amfípole už Athény neopustil, v době příměří se oženil a začal se naplno věnovat už jen předmětu svého předurčení. Jaká byla jeho „náplň práce“, kterou si musel tvrdě vyvzdorovat a v důsledku které se začala postupně měnit dosavadní civilizovaná společnost? Podle mého názoru to byla pedagogická činnost v tom nejširším smyslu slova, tedy doprovázení (nejen) mladých lidí a „porodní“ asistence s jejich dospíváním. Doprovázení osobní, emoční, intelektuální i duchovní, které je ovšem jediné v celku mála dochovaných sókratovských literárních pramenů to nejméně akcentované, řekněme typicky starořecky samozřejmé a nezpochybňované. (Doprovázení duchovní se stane vrcholnou doménou a uměním jiného génia, o 400 let později v oblasti Izraele). Sókratés byl mistrem doprovázení intelektuálního.

Jeho originálně polemizující způsob rozmlouvání byl založen na třech odolných pilířích. Na otázkách po smyslu věcí a činnostech a po významu obecných pojmů, na osobitém poměru induktivních a deduktivních myšlenkových postupů a na dokazování vlastních omylů v usuzování (všech zúčastněných). Nejmagičtější pasáže v Platónových dialogích (rovněž v těch pozdějších) jsou ty, kdy vzniká partnerské pouto rovnosti disputujících, na základě osvícení před krásou a zároveň omezeností lidského rozumu.

Stereotypní nárys Sókrata jako „sofistobijce“ se ujímal od 19. století a přes svou nekorektnost je stále široce akceptovaný. Ve třetí části práce bych chtěl na rozboru několika pasáží zásadních raných Platónových dialogů (někdy označovaných aporetických, čili do jisté míry nedořešených) poukázat přes podstatné myšlenkové procedury na podružnou úlohu vztahu Sókrata a jednotlivých mluvčích. Pozornost si zaslouží také dramatická forma (nepředstavitelně obtížně zdramatizovatelná – kdo by očekával uvedení byť jen jakékoliv pasáže živě na jevišti), která je jakýmsi rudimentem tehdejší možnosti vyjádřit intuitivně původní dialogickou filosofii ulice (agory), a která se skví pravostí pro svou časoprostorovost. Platón využil prověřené literární prostředky způsobem, kterým tyto primárně slouží filosofickému dílu. Atmosféra dialogů je díky tomu podobná pocitu při pohledu na odkryté fresky v Pompejích, kde se zastavil život i se stíny jejich obyvatel.

Věčné jsou často nevyřešené (a možná i neřešitelné) otázky podstaty nepsaných zákonů ve společnosti, kolidující s vnější strukturou jsoucna a nezřídka denervující dialektická propedeutika, která témata hovorů ždímá často až za mez únosnosti instantního rozumu postmoderního člověka. Nicméně většina z toho, co se nám o Sókratově osobnosti a životě nabízí, jsou umělecké licence, stejně spolehlivě fungující v Aristotelově satíře na sókratickou „školu“ Oblaka, v Xenofónově Memorabiliích, nebo v Shakespearově Timonovi Athénském.



## II. První osvícenství a klasické období athénské filosofie

Hovoříme-li o klasickém období athénské filosofie, máme na mysli především tzv. antropologické období, tedy spontánně dějinný diskurz zaměřený na problematiku člověka – jedince ve společnosti, předpoklady jejich vzájemně zdárné koexistence a už tehdy nezbytné koncepce udržitelnosti, projevujících se např. v přicházejícím systematickém studiu přírody, nebo v organizaci vyššího vzdělávání a bádání nad výdobytky filosofie v tzv. akademiích. Také jej lze ohraničit trojlístkem nejvýznamnějších antických filosofů: Sókratem, Platónem a Aristotelem, ale v rané fázi je zde neopomenutelný vliv sofistů, profesionálních filosofů a učitelů, kteří byli velmi módním fenoménem.

Sókratés byl jistě naprosto originální zjev, který byl avšak nakonec také jedním z nich.

Časově se pohybujeme zhruba od pátého do poloviny čtvrtého století př.n.l., v dobách nebyvalé ekonomické prosperity i zásadních válečných konfliktů a kotrmelců politických systémů. Kulminaci athénské demokracie s možností většiny rozhodovat a s bezprecedentní rolí a politickým uměním stratéga Perikla vystřídalá krutá peloponéská válka se Spartou. Na jejím konci došlo k několika mocenským převratům, oslabení a pozvolnému úpadku Athén - v posledku pak k celkové destabilizaci regionu, čehož **keré** využil Filip II. Makedonský.

Rozvíjející se hellénská občanská individualita přinesla nevratné uvědomění si obecné potřeby každého jednotlivce pro společnost a společnosti pro každého jednotlivce, jehož zdárná sociální adaptace se stala další fatální a rovněž nejsložitější podmínkou kvality jeho ontogenetického vývoje. Potřeba svobodného mladého muže formálně se vzdělávat vycházela z jeho stoupající životní a kulturní úrovně, ze zvyšujících se nároků na orientaci v každodenním fungování polis, na znalost práva a obsahu platných zákonů. Důraz na obratnost v ústním projevu a umění obstát ve sporu silou slova, resp. vlastních argumentů je nesporným důkazem pokračující kultivace prostředí mezilidských vztahů. Tzv. sofistické hnutí mohlo být samotným hybatelem této kultivace, ale určitě bylo reakcí na zavádění těchto – z hlediska starověkých civilizací - moderních standardů soužití.

Původně nebyli sofisté chápáni jinak, než jako vzdělanci, dokonce v určitém smyslu polyhistori, učitelé nauk, nejen abstraktních rétorických dovedností a šaleb. Dokázali rovněž zastat funkce státních řečníků, autorů oficiálních proslovů, obhájců u soudu apod. Pokládali se za filosofy a není objektivního důvodu jim toto upírat, ani z hlediska romantizující („platónské“) pejorativní nálepky, ani z hlediska dnešního rozkolu filosofie a speciálních věd. Poněkud kontroverzním symbolem se stávají především díky svému komerčnímu založení a zřejmě i kvůli prakticko – pragmatickému postoji k ontologickým a obecně morálním

otázkám. Andreas Graeser částečně cituje Erwina Metzkeho, když uznává, že „nelze popřít, že určité zrnko pravdy je i v pojetí, které slovem sofista spojuje představu »překrucovač slov, výmluvný pokrytec« , jemuž nezáleží na pravdě a právu, nýbrž jen a jen na přelstění protivníka všemi prostředky a úskoky dialektiky a rétoriky.“<sup>2</sup> Zároveň zmiňuje jistý osvícenský ráz sofistiky, označení tohoto období jakožto prvního, či řeckého osvícenství (a Sókrata bychom mohli nazvat jeho nejvýraznějším představitelem), díky němuž došlo ke správnému intelektuálnímu kvasu, rozvoji a de facto ustanovení a širšímu uplatnění společensko-vědních disciplín a v neposlední řadě k obohacení filosofie samé.

Podle Graesera lze vysledovat hlavní ideové znaky, kterými se sofističtí filosofové vymezují a zapisují do dějin. Relativismus s předpokladem, že každá věc má dvě stránky – dva navzájem protikladné výklady a Protágorovým výrokem *homo mensura*, neboli *člověk je měrou všech věcí*, který není nutné chápat jen subjektivisticky, ale také psychologicky a časoprostorově. Ukázkou morálního relativismu je úvodní část rétorického pojednání Dissoi Logoi (*Dvojznačné argumentace, okolo r. 400 př.n.l. - autor neznámý*), které je sumářem tehdy všeobecně diskutovaných otázek (významy pojmů dobré - zlé, krásné - ošklivé, spravedlivé – nespravedlivé aj.) a cvičebnicí kontrárních argumentačních postupů za účelem dobírání se možností hlubších pravd. Dále skepticismus, který představují krajní konstrukce tezí jako: všechno je nepravda, nebo úžasná Kratylova modifikace Herakleitova názoru, že nelze dvakrát vstoupit do téže řeky- není to možné ani jednou. Nihilismus směle prezentovaný v tehdy oblíbeném sicilském rétorickém stylu Gorgiem z Leontin, např. pojednáním s názvem „O nejsoucím“, kritizujícím eleatské nauky o jsoucím, z něhož pocházejí rovněž známé výroky: nic neexistuje - i tehdy, jestliže něco existuje, je to nepoznatelné – i tehdy, jestliže je to poznatelné, je to nesdělitelné. Z dnešního pohledu moderní byly tendence k filosofii jazyka reprezentované např. Antisthénem, který se zabýval mj. problematikou definice. 'Vlastní Logos' chápal jako to, díky čemuž lze vysvětlovat a popisovat věci s minimem nadstavby odborných pojmů - logií (např. malým dětem, pomocí vhodných příměrů), definici samu charakterizoval jako tzv. obsáhlý logos – „nepraktický útvar, jenž se skládá z výrazů postavených vedle sebe.“<sup>3</sup> Antisthénovi je také připisována zřejmě „služebně“ starší a autorsky universálnější teze, že neexistuje žádná nepravdivá věta a spor není možný. Od Lykofróna se dochovala sémantická parafráze o aristokracii, jejíž „krása není (nutně) zjevná, jen ve slově je její vznešenost.“<sup>4</sup> Stejně tak lze vysledovat tendence k praktické filosofii a

---

2 GRAESER, A. *Řecká filosofie klasického období*, 1. vyd. Praha: Oikoymenh, 2001, s.22

3 Tamtéž, str. 69

4 Tamtéž, s. 60

skromné nadšení původní parmenidovskou a herakleitovskou metafyzikou. Od dualistického pojetí bytí ve formě věčných protikladů k pozitivistickému empirismu. Při vyučování se pěstoval smysl pro realitu coby sledu nepředvídatelných situací, kladl se důraz na schopnosti žáků vědomosti správně aplikovat a využívat je ve správném okamžiku ve svém zájmu (také pomocí politikoi logoi). Isokratés vyzdvihoval kvality právě lidského mínění (doxa). Vnímal ho jako znehodnocené vůči idealizovanému vědění, které by se jediné mohlo týkat samotné pravdy. Doxa umožňuje jednající osobě aktualizovat a korigovat vhodně své jednání (i morální) vzhledem k měnícím se podmínkám a na základě individuální zkušenosti (empeiria).

Sofističtí myslitelé často kritizovali náboženství, mnozí platili za ateisty. Existenci bohů vylučovali a snažili se toto filosoficky zdůvodňovat, např. poukazováním na rozpor mezi vírou ve vyšší spravedlnost a každodenní skutečností. Odborník na diplomacii a filosof jazyka Prodikos z Keu se zabýval otázkami původu představ bohů. Upozorňoval na tendence předků iracionálně – pouze na základě pocitů (z vděčnosti, ze strachu) zbožšťovat vše, co umožňovalo život a prospívalo mu – zejména přírodní živly, či energetické zdroje a substance. Platónův strýc a budoucí athénský tyran Kritiás považoval náboženství za účelový vynález vládnoucí vrstvy, sloužící k ovládání mas. Sekulární právní systém sám o sobě k tomu nedostačuje, jelikož je výsledkem dohody mezi lidmi, má pouze smluvní ráz a proto je „vyztužen“ bázní před bohy.

Kritického pohledu nebyla ze strany progresivních myslitelů šetřena společenské konvence a tradiční dogmata, vč. kastovních a rasových rozdílů mezi lidmi (Řeky a ostatními barbary). Obecně se zde vycházelo z úvah o protikladu společenského zákona (nomos) a přírody (fysis), která je chápána jako jeho nutný a neustálý korektiv. Antifón ve spisu „O pravdě“ poukazoval na nepadnoucí střih pozitivního práva (škodlivá působnost některých norem, nebo jejich vzájemná ambivalence v praxi) a upřednostňoval naturalistickou etiku v přesvědčení, že *„člověk je ze své přirozenosti ustrojen tak, že má jisté sklony a averze a že od člověka nelze očekávat to, co ve skutečnosti nemůže splnit.“*<sup>5</sup> Politický filosof Kalliklés se přikláněl k radikálnějšímu názoru, že právo je na straně silnějších a spravedlnost skýtá „prostor“ pro prosazování se silou.

Myšlení sofistů souhrnným pohledem tedy nebylo nikterak zpátečnické, rigidní, ani bezpečně nevegetovalo v šedém hlavním proudu, mnozí byli za své postoje a svá díla popotahováni, někteří (např. Protágoras) byli veřejně souzeni. Přejímali a rozvíjeli základní otázky a filosofické zkoumání předcházejících generací, koncepčně ovlivnili Platóna i

---

5 GRAESER, A. *Řecká filosofie klasického období*, 1.vyd. Praha: Oikoymenth, 2001, s. 89

Aristotela a vždy už stáli před průkopníky racionalistických tendencí a praktické filosofie (vč. filosofie výchovy) v novověku.

### III. Popis tří Platónových dialogů s tématem areté

#### 3.1 PROTÁGORAS – co je zdatnost, aneb o podléhání libostem

Když se konečně adept na studia sofistického umění Hippokratés se Sókratem protlačili do atrie Kalliova domu, netrvalo dlouho a polichocený učitel politické zdatnosti Protágorás se uvolil k diskuzi a dokonce sám navrhl otevřít ji sluchu všem přítomným, po vzdělání bažícím mladým mužům.

Hlavním námětem dialogu je otázka, zda-li je areté, jakožto občanská zdatnost získatelná učením. K tomuto tématu se oba aktéři během rozpravy dokonce třikrát vracejí, aniž by však vůbec objasnili podstatu areté – nikde v Platónových dialozích se totiž této toužebně očekávané, jednoznačně formulované definice nedočkáme. Sókratés nejprve zastává otevřené stanovisko, že jí učit nelze, ze dvou důvodů. Poradci na obecních sněmech ve věcech odborných umění jsou přísně vybíráni a posuzováni, ale do věcí, týkajících se správy a vedení obce vstupuje prakticky kdokoli a není nástrojů, ani autorit, které by a priori revidovaly kvalitu a prospěšnost jejich rad a návrhů. Zároveň poukazuje na fakt, že potomci znamenitých občanů a politiků obvykle zdaleka nedosahují úrovní svých otců, i když ti jim zabezpečují široké veřejné vzdělání, ale své tajemství úspěchu jim nepředávají a spíše je v tom nechávají samotné a ti pak „*obcházejí a pasou se jakoby puštění na svobodu, jestliže by snad někde sami od sebe připadli na tu zdatnost.*“<sup>6</sup>

Protágoras má stanovisko opačné a zároveň odpovídá poněkud komponovanou řečí, na kterou byl zvyklý z vyučování a přednášek. Obšírně vykresluje Hippokratvi pojetí nezbytné nauky, která se vyznačuje rozvážností „*i v soukromých věcech, aby co nejlépe spravoval své hospodářství, i ve věcech obecních, aby byl co nejschopnější činem i slovem řídit věci obce.*“<sup>7</sup> K důkazu o možnosti vyučovat zdatnosti si pomáhá vyprávěním mýtu, kde nedokonalí titáni dovybavují lidský rod dovednostmi k přežití, které odcizili bohům a Zeus „*pošle Herma, aby uvedl mezi lidi stud a spravedlnost, aby byly udržovateli řádu a pouty spojujícími přátelství.*“<sup>8</sup> Tyto jsou rozděleny mezi všechny, aby společnou účastí na nich mohly teprve vznikat obce. Politické umění poté je doménou každého svobodného občana a ten, kdo odmítá účast na občanské zdatnosti a „*ten, kdo si neosobuje spravedlnost - blázní...a nemohl by žít v lidské společnosti.*“<sup>9</sup> A pokračuje poněkud paradoxně dokazováním, že zdatnost není od přirozenosti

---

6 PLATÓN. *Protágoras*. Praha: 1. vyd. Jan Laichter, 1939, s. 15

7 Tamtéž, s. 13-14

8 Tamtéž, s. 18

9 Tamtéž, s. 19

a dostává se jí člověku přičiněním. Pokud se lidem dostává krásných a jim opačných – zlých věcí přirozeností, či osudem (ošklivost, neduživost, malý vzrůst, tupost), každý by správně měl toto přijímat jako danost, ale pokud se jedná o různé formy dobra, které lidé získávají přičiněním a cvikem, tak zla vůči nim opačná (nespravedlnost, bezbožnost) je běžné napomínat a spravedlivě trestat, ne však za účelem msty, ale nápravy, narovnání, nebo prevence - tudíž musí být zdatnost opět získatelná a lze k ní vychovávat.

Při obraně těch nejlepších z Řeků vychází opět ze stejného východiska jako předtím, totiž umožnění existence obce a namítá, že výchova ke zdatnosti je přirozeně zahrnuta v samotném jejím obrodném procesu v rodinách a posléze i na školách je údajně více dbáno „o *dobré chování chlapců, než o učení písmu a hru na kitharu*.“<sup>10</sup> Všichni jsou vlastně učitelé zdatnosti, podobně jako rodné řeči. A mnozí synové zdatných otců nevynikají, popř. zůstávají špatnými prostě z toho důvodu, že se narodili bez dostatečného nadání k areté. Ale i ti nejhorší Řekové by měli díky této systematické kultivaci nutně převyšovat ve srovnání příslušníky necivilizovaných divošských kmenů.

Protágoras doposud doufá, že si vystačí s vlastní, praxí prověřenou argumentací a zároveň ušetří tazateli námahu. To bylo ale právě to, co Sókrates na dialektice miloval, onu intelektuální námahu samu. Nejprve iniciuje vyjasnění těch pojmů, které obecnou zdatnost symbolizují, nebo s ní přímo souvisejí. Protágoras postupně uvádí pět vytríbených lidských vlastností - spravedlnost, rozumnost, zbožnost, moudrost a zmužilost. Sókrates problematizuje jejich vzájemný poměr a vztah k samotné areté. Doptává se jakým způsobem jsou tyto vlastnosti její částí. Z víru jeho následující pojmové ekvilibristiky vyplyne jejich působnost, která se nejeví jako striktně oddělená a nezávislá, nýbrž vzájemně provázaná a modálně podmíněná. („*Není-li pravda, že nerozumné jednání je způsobováno nerozumností a rozumné rozumností?*“<sup>11</sup>) Jednotlivé morální vlastnosti jsou činitele zdatnosti a není například možné považovat spravedlnost za věc bezbožnou a zbožnost za nespravedlivou.

Zároveň nemusí mít každá svůj jediný protiklad, ale ze zkoumání oběma shodně vyplývá, že nerozumnost může být opakem rozumnosti (uměřenosti) i moudrosti.

Protágorův tvrdošíjný výkladový styl s relativizujícími empirickými koncepcemi se nicméně v diskuzi nehodí k pružnějšímu dialektickému postupu a Sókratova neochota pokračovat v namáhavém strukturování rozpravy vede téměř k jejímu předčasnému ukončení. Na jistých pravidlech tázání a odpovídání se ale nakonec oba shodnou, rovněž za nemalého

---

10 PLATÓN. *Protágoras*. Praha: 1. vyd. Jan Laichter, 1939, s. 22

11 Tamtéž, s. 30

přispění nejaktivnějších z blízkých posluchačů, včetně sofistů Prodika a Hippia.

Následuje část, kterou bychom mohli označit jako intermezzo, jelikož je prostředníkem, který si ponechává téma zdatnosti, ale v jisté odlehčené formě literární analýzy jedné z básní Simónida z ostrova Kea. Protágoras přednese její část s implikovaným rozporem, kde autor odmítá výrok váženého vojevůdce Pittaka z Mytilény, že „*těžké je být rádným*“, přičemž sám deklamuje to samé, toliko že „*mužem dobrým doopravdy se stát je ovšem těžké*...“<sup>12</sup>

Sókratés, ač sám se skromně označuje za Prodikova žáka a velebí vzdělání svého oponenta, přebírá řeč s dominantní brilancí a sebejistotou. Prodika jakožto Simónidova krajana a nadšeného lingvistu elegantně využívá k objasňování rozdílů nářečí v různých řeckých oblastech, načež si dokonce dovolí vlastní korekturu další, významově zavádějící strofy a neopomine nabídnout psychologizující teorii o tom, z jaké možné pragmatické pohnutky Simonidés tuto báseň složil. Jeho úmyslem totiž mohlo být tento proslulý výrok napadnout, zrelativizovat jeho jadrně stručnou lakedaimonskou moudrost a vydobýt si tím také slávy a uznání. A daří se mu tak díky myšlence, která není nepodobná té v jedné básni Hesiodově, že státi se mužem dobrým je těžké (*neboť bozi před zdatnost položili pot* <sup>13</sup>), ale možné a to alespoň na nějaký čas. Vytrvávat v tomto stavu ovšem nelze, jelikož jedině bůh by toho byl schopen a každého obratného (znamenitého, moudrého) člověka může porazit událost, vůči které se ocitne bezmocný. Analogickým rozvedením tohoto i v případě technai Sókratés evokuje etickou stránku problému tím, že striktně zapovězuje neodborníku v určité oblasti možnost státi se v ní špatným, pokud nejprve nebyl dobrým – tedy odborníkem samým. Špatným lékařem tak může být nazván ten, který pochybil, neboli ztratil z různých příčin vědění o tom co dělá, ale ne ten, který je konstantně špatný lékař – ten se totiž ve skutečnosti nikdy lékařem nestal. A doplňuje zdánlivě fatalisticky, že „*na nejdelší dobu nejvíce dobří jsou ti, které milují bozi*.“<sup>14</sup> Simonidés tak Pittakovi v básni vytýká především jeho odklon od správné – vědomě prostřední (tedy regulované) míry náhledu na realitu, ve které se lidé vynacházejí.

V závěrečné části dialogu dochází k návratu k přerušenému hledání podstaty areté a domluvenému stylu rozmluvy, kdy oba aktéři provádějí zkoumání pojmů a jeden pokládá otázky a druhý se mu věnuje a odpovídá, jak nejlépe dovede. Pochopitelně roli tazatele zde opět převezme mladší z dvojice. Při opakovaném objasňování pojmu „zdatnost“ se přihodí zvláštní obrat v pozicích. Protágoras připouští vzájemnou provázanost mezi čtyřmi z pěti

12 PLATÓN. *Protágoras*. Praha: 1. vyd. Jan Laichter, 1939, s. 40

13 Tamtéž, s. 42

14 Tamtéž, s. 48

hlavních ctností - tj. moudrostí, rozumností, spravedlností a zbožností. Náhle však označuje zmužilost (andreia, thárrōs) za zřetelně odlišnou a dává přednost určité dichotomii jejího významu, kdy bychom v češtině mohli vyjít ze slovesa „pochlapit se“, nebo uvažovat v konotacích různých euforických projevů odvahy, za nimiž může být vášeň, psychická alterace, nebo právě čin z nevědomosti.

Pro Sókrata konečně nastává ideální situace, nezávazně se vrací k celku areté, opět přikloní Protágoru k procedurálnímu souhlasu s tím, že je v celku krásná (je nejkrásnější věcí) a tudíž dobrá, což koresponduje s řeckým evergreenem, že vše krásné je zároveň dobré (proslulá kalokagathía) a s touto obousměrně integrální výrokovou ingrediencí se pustí do důkazního pásma za účelem hlubší detekce její podstaty. Protágoras pokládá zmužilé za odvážné a také smělé, u jednotlivých technai vyžadujících odvahu se ztotožňuje s důkazem, že znalci v různých riskantních oborech jsou odvážnější, než neznalí, kteří pokud si počínají odvážně, nejsou zmužilí, ale spíše šílení. Přesto však reflektuje jistou disharmonii v následném sylogismu: „ukazuješ, že znalci převyšují odvážností sami sebe i jiné lidi neznalé, a na základě toho se domníváš, že zmužilost a moudrost je totéž; podle tohoto způsobu usuzování by ses mohl domnívat, že také síla je moudrost“<sup>15</sup> a upozorňuje, že předpoklad, že silní jsou schopní, nebo zmužilí jsou odvážní, automaticky neznamena implikaci, že schopní jsou silní a odvážní zmužilí. Odvahu vnímá blíže ku schopnosti, jelikož obě vznikají z gnósis, nebo afektů. Sílu staví po bok zmužilosti, jelikož vznikají z přirozeného založení a dobré výchovy těla a duše. Zmužilost tedy nelze pojímat na úrovni odvahy.

Sókratés nyní z jeho předešlého monologu extrapoluje model premisy, který tam správně identifikuje a tím je hlas lidu, čili obecné mínění a reflektované zvykové jednání, což Protágoras na počátku ve své argumentaci skutečně použil v působnosti nezpochybnitelného výroku, faktu. Toto mu oplácí stejnou mincí a v mírné ironii začne dvě podobná tvrzení s jeho následně ochotnou dopomocí vyvracet. Protože areté souvisí s dobře a příjemně prožitým životem, první z těch tvrzení je obligátní názor obyčejných lidí, že některé příjemné věci jsou zlé a některé útrapné věci jsou dobré. Se Sókratovým stanoviskem, že příjemné věci jsou potenciálně dobré a stejně tak útrapné věci jsou zlé zatím polemizuje a pouze podmíněně připouští totožnost příjemného a dobrého. Ve druhém tvrzení se jedná o vědění (gnósis, dále také sofia – moudrost), o kterém údajně většina lidí nesmýšlí jako o něčem silném, co by mohlo být způsobilé k vedení a k vládě, „nýbrž se domnívají, že když je v člověku vědění, často jím vládne nikoli vědění, nýbrž něco jiného, hned vášeň, hned zase libost, jindy nelibost,

<sup>15</sup> PLATÓN. Protágoras. Praha: 1. vyd. Jan Laichter, 1939, s. 55



*někdy zase láska, často pak strach...*<sup>16</sup>

Zde se již starší vzdělanec bezesporu staví na opačnou stranu a uznává moudrost a vědění (znalost dobrého a zlého) za nejsilnější z lidských věcí. Proč se tedy lidé nesprávně domnívají, že podléhání libostem souvisí s nedostatkem v realizaci moudrých rozhodnutí? Hledání pravé příčiny tohoto stavu se Sókratovi jeví významné i ve směru nalézání vztahu mezi zmužilostí a ostatními částmi zdatnosti. Aby mohl definovat sousloví „podléhání libostem“, dobírá se v inscenovaném dialogu s hlasem lidu vzájemně souhlasnému vyjádření, že dobro je totéž, co libost (příjemná věc, potažmo radost) a zlo totéž, co útrapa. Nelze totiž říct, že by něco, co končí radostí, nebo libostí bylo zlem a co končí útrapou bylo dobrem. De facto tím vyvrací první zlidovělou frázi, ale tento úsudek také syntetizuje s relativizací té druhé. Její směšnost bude zřejmá, *„jestliže nebudeme užívat najednou mnoha slov, »libé a útrapné«, »dobré a zlé«, nýbrž když se ukázalo, že to jsou dvě věci, budeme je nazývat i dvěma jmény.“*<sup>17</sup> Tímto postupem redukce pojmů původního rčení dochází ke dvěma absurdním variacím. *„Člověk, i když poznává, že zlé věci jsou zlé, přece je koná, jsa přemáhán od dobra“*, nebo *„člověk koná útrapné věci, i když poznává, že jsou útrapné, a to proto, že je přemáhán od libých věcí“*<sup>18</sup>, z nichž plyne, že by musel být přemáhán pouze kategoriemi množství a intenzity, úplně bez elementárního etického a tím i významového rozlišování. Podléhat tedy znamená chybovat, *„místo menších dobrých věcí brát větší zlé“*<sup>19</sup>, tedy neumět se spokojit s málem. Sókrates pokračuje dedukováním toho, v čem by spočívalo zajištění příjemného prožití života (doslova spásy), ne-li ve správné volbě libosti a nelibosti, k čemuž pojímá abstraktní nástroj pod názvem měřičství (korektor účinků jevů – fainesthai) ve formě techné, tedy nutně umění a vědění. Pro jeho neznalost a nezkušenost ve volbě libostí a nelibostí (jejich proporcionality, neboli poměru v nadbytku, nedostatku a stejnosti) pak lidé chybují a to, co je ovládne, je sama nevědomost. Po ujištění, že libé je dobré a útrapné zlé, se obrací i k dalším přítomným pro potvrzení totožnosti krásných skutků, které vedou k bezstarostnému a příjemnému životu, s prospěšnými a dobrými. Toto dále rozšiřuje ve směru iniciace k obecné areté, když dospívá k závěru a jímavé myšlence, že *„podléhat sám sobě není nic jiného než nevědomost, a být silnější sama sebe nic jiného než moudrost.“*<sup>20</sup>

Po definici kontrárního pojmu nevědomosti, jakožto stavu při nepravdivém mínění a příčiny mýlení se v hodnotných věcech praví, že *„zlé věci nikdo úmyslně nepodstupuje...místo*

16 PLATÓN. *Protágoras*. Praha: 1. vyd. Jan Laichter, 1939, s. 58

17 Tamtéž, s. 61-62

18 Tamtéž, s. 62

19 Tamtéž, s. 62

20 Tamtéž, s. 66

*dobrých; a kdykoli je přinucen vybírat si jedno ze dvou zel, nikdo si nevybere větší, je-li možno si vybrat menší.*“<sup>21</sup>

Následuje definice pojmů strach a bázeň, které opět objasňuje i s Hippiou a Prodikem a shodují se na tom, že to je určité očekávání zlého a není tudíž možné, aby kdokoliv úmyslně podstupoval to, čeho se bojí, má-li na výběr. Sókrates nakonec připojuje dedukci týkající se údajně nekolidující složky s ostatními částmi areté - zmužilostí. Pokud nikdo úmyslně nepodstupuje to, co je zlé, tedy ani to, co pokládá za nebezpečné a jestliže boj je podle zmužilých věcí krásnou a dobrou, kterou na rozdíl od bázlivých podstupují, pak jediné na základě moudrého vědění a rozlišování věcí nebezpečných a bezpečných. Zde musel Protágoras uznat jistou unáhlenost a neadekvátnost tvrzení, že *„jsou někteří lidé velmi nevědomí a přitom velmi zmužili.“*<sup>22</sup>

Důkaz, že zmužilost, potažmo areté je vědění, dovádí Sókrata k finální úvaze, že se vylučuje, aby nebyla získatelná učením, tedy nastává vzájemná kontrapozice ve stanoviscích obou filosofů, dosažená působením samotného logu. Prométheus z Protágorova mýtu se mu jeví zmužilejším, než Epimetheus, ačkoliv oba měli starost o lidský rod a Sókrates by rád podle jeho příkladu pokračoval v hledání podstaty zdatnosti, což nabízí do budoucna svému protějšku a ten s pochvalou na vedení této rozpravy neodmítá.

---

21 PLATÓN. *Protágoras*. Praha: 1. vyd. Jan Laichter, 1939, s. 66

22 Tamtéž, s. 70

### 3.2 EUTHYFRÓN – Co je zbožnost, aneb o chození řečí dokola

Jistě ne náhodou (nejen) u nás vycházel dialog Euthyfrón v jednom svazku spolu s Obranou Sókrata a Kritónem. Setkání obou aktérů se totiž odehrává před sloupovým královské stoy na Agoře, kde se obyčejně vyvěšovaly zákony a vyhlášky, ale také se přítomnému archontovi podávaly žaloby pro rušení náboženství. Brzy poté proběhne v těchto kulisách prototypální polis soudní líčení, při kterém bude na Sókrata podáno ono smyšlené a z dnešního pohledu vůbec marginální obvinění a ten na dvakrát bude odsouzen lidovou porotou svých spoluobčanů, napodruhé nešťastně k trestu smrti.

Věšci Euthyfrónovi, znalci světského i božského práva se tehdy naskytne jedinečná příležitost vyrvat na poslední chvíli ze spárů demokracie nepragmatického starce stíženého daimoniem a marnivě unášeného delfskou věštbou, napraví-li ho poučením o tom, co je zbožné a co hříšné a umožní tak smír mezi ním a jeho iniciativními žalobci. Sókrates dokonce o tuto službu, o možnost stát se jeho pilným žákem promptně žádá, mj. poté, co se dovídá okolnosti neobyčejné žaloby, se kterou Euthyfrón přichází. Ten má v úmyslu vejít v soudní při se svým otcem, za jeho bezbožný projev chování vůči jednomu z nájemných dělníků, který zavraždil v opilosti rodinného sluhu. Mezitím, co otec sám žádal athénské vykladače božského práva o radu, jak s vrahem dále postupovat, průběžně drsným zacházením mu nepřímou způsobil smrt. Jeho syn se s tím nehodlá smířit a rozhodl se příkladně (v té době zřejmě i bezprecedentně) očistit jméno své rodiny. Je si jistý tím, že nemůže být hříšné, aby syn žaloval otce pro vraždu, ba naopak. Těm co mu to vyčítají vzkazuje, že špatně znají „*jak soudí božské právo o tom, co je zbožné a co hříšné.*“<sup>23</sup>

Hlavním tématem dialogu je výměr zbožného jakožto způsobu každodenního chování člověka, který žije (nebo se o to snaží) v souladu s božským řádem. A toto zbožné jednání (eusebeia, hósion) je „*samo se sebou totožné, kdežto hříšné je zase opakem zbožného v celém jeho rozsahu, ale samo se sebou je stejné, a všechno, cokoli má být hříšné, má, hledíc k hříšnosti, jakýsi jeden vid.*“<sup>24</sup>

Tento společný vid, tato esence - bytnost zbožnosti, prostřednictvím které jsou „*všecky zbožné věci zbožné*“<sup>25</sup> je zde předmětem Sókratova tázání. Její podstatu se však Euthyfrónovi nepodaří identifikovat. Ještě než náhle ve spěchu odkráčí a zanechá svého platonického žáka beznadějně nepoučeného, nabídne mu nejprve velkoryse několik vlastních myšlenkových

23 PLATÓN. *Euthyfrón, Obrana Sókrata, Kritón*. 2. vyd. Praha: Jan Laichter, 1942, s. 16

24 Tamtéž, s. 16

25 Tamtéž, s. 17

verzí a úvah.

Zaprvé zbožné je za všech okolností stíhat každého, když se proviní „*bud' zločinem zabítí člověka, nebo vykradením svatyně, nebo kdo se dopustí některého jiného z takových přečinů.*“<sup>26</sup> A to, že není v tomto výjimek dokazuje samotnými mýtickými případy vzájemných exekucí prvotních bohů, naposledy Dia, který odčinil zločiny svého otce Krona. Zde Sókrates předstírá dotčení, že je považován za méně chápavého, než budoucí soudci případu usmrčeného dělníka – vraha, poněvadž mu stále chybí důkaz, že všichni bozi považují za správné, aby proto syn stíhal otce. První vymezení pojmu je evidentně spíše Euthyfrónovo alibi, aby to co podniká zasadil do kontextu vyšší spravedlnosti. Sókratés z něho láká další výměry, jelikož to jistě dokáže lépe i obecněji.

Tedy zbožné je to, co je bohům milé a co jim milé není, je hříšné. Zde je ovšem na místě znovu připomenout už řečené, že „*bozi povstávají proti sobě vespolek a že se sváří a že je mezi nimi nepřátelství jedněch proti druhým.*“<sup>27</sup> Tato neshoda, která způsobuje pnutí a nevraživost mezi lidmi i bohy se zásadněji netýká nesrovnalostí v počtech, poměřování, ani ve vážení, ale spočívá, jak se oba shodnou, v rozdílných názorech na to, co je spravedlivé a nespravedlivé, co je krásné a ošklivé, co dobré a zlé. Podle téhož tedy i různí bohové pokládají různé věci za spravedlivé, krásné a dobré, jinak by se vzájemně nedostávali do rozepří. Zdá se tak, že Euthyfrón spíše odpověděl na to, co je zároveň zbožné i hříšné, jelikož obojí může být bohumilé a rovněž je možné, že by jeho nynější počínání bylo „*milé Diovi, ale Kronovi a Uranovi protivné, a Hefaistovi milé, ale Heře protivné.*“<sup>28</sup> Stejně tak jako mezi lidmi i mezi bohy mohou být vždy pochyby o tom, kdo se provinuje a čím, přece se „*neodvažuje tvrdit žádný bůh, ani člověk, že by ten, kdo činí bezpráví, neměl býti trestán.*“<sup>29</sup> Jaký má tedy žalující strana důkaz, že všichni bohové jsou toho názoru, že popsané usmrcení vraha bylo aktem, za který je správné pohánět otce synem před soud? Nicméně i kdyby Euthyfrón byl schopen to v tomto případě dokázat, ukázalo by se tím jasněji co je zbožné a co hříšné?

Nabízí se tedy mírně upravený výměr, že zbožné je cokoliv všichni bozi milují a cokoliv všichni bozi nenávidí je hříšné. Jeho pravá hodnota by měla být ještě předmětem dalšího zkoumání. Sókratés si všímá zdánlivě drobné distinkce ve slovesném rodě. Každé sloveso má svůj činný a trpný rod a s jeho rozdílným významem v určitém výroku je nutné předem

---

26 PLATÓN. *Euthyfrón, Obrana Sókrata, Kritón*. 2. vyd. Praha: Jan Laichter, 1942, s. 16

27 Tamtéž, s. 19

28 Tamtéž, s. 21

29 Tamtéž, s. 21

všichni bozi nenávidí je hříšné. Jeho pravá hodnota by měla být ještě předmětem dalšího zkoumání. Sókratés si všímá zdánlivě drobné distinkce ve slovesném rodě. Každé sloveso má svůj činný a trpný rod a s jeho rozdílným významem v určitém výroku je nutné předem počítat. Nesoucí je jiné, než nesené, také vedoucí a vedené, vidoucí a viděné, a rovněž milující a milované.

V úvahách je důležité dodržovat příčinnou časovou posloupnost, takže nesené je proto nesené, že je nesené a vedené proto, že je vedeno. Něco je viděné proto, že je viděno, ale není naopak viděno proto, že je viděné. (Zde přichází v úvahu souvislost se základní otázkou po vidu zbožnosti, který je příčinou, že je viděna a může být poznána, určena, popsána...). Sókratés chce říct to, že „*jestliže se něco děje, nebo jestliže něco trpí, neděje se proto, že to je dění, nýbrž proto je to dění, že se děje; ani netrpí proto, že to je trpný stav, nýbrž proto je to trpný stav, že trpí.*“<sup>30</sup> Při každodenním používání jazyka toto může být běžně zaměňováno, avšak důsledky pro nosnost sdělení a jeho významové rozlišení nejsou takto marginální a tuto jemnou rozdílnost při formulování i vyhodnocování je na snaze domýšlet. Také milované je tedy trpný stav, něčím způsobovaný, takže je milované proto, že je milováno.

Soudíme-li o zbožném, že je milováno od všech bohů, pak právě proto, že je zbožné. Pro svou zbožnost je milováno, ale není proto zbožné. Naopak protože je něco milováno bohy, díky tomu je bohumilé a není milované pro svou bohumilost. Sókratés poukazuje, že se oba pojmy zdaleka nejeví jako totožné. „*Neboť jedno má proto vlastnost milování, že jest milováno, kdežto druhé je proto milováno, že má vlastnost milování.*“<sup>31</sup> Bohumilé získává milováním milosti, kdežto zbožné je milováníhodné a proto je milováno. Euthyfrón tak vlastně zbožné demonstruje v určitém trpném stavu a uvádí o něm pouze to, že je milováno ode všech bohů. Důležitější je ale co je to, co je milováno.

Po dalším ponoukání k esenciálnímu vymezení zbožnosti se začne ochabující věstec vzpěčovat a popisovat své dojmy z dosavadního výsledku debaty, kdy myšlenky nejen že postrádají na stabilitě, ale dokonce chodí jaksi dokola, což odkazuje na obvyklé Sókratovy návraty k podstatě problémů a původním intencím jeho otázek. Ten nechává pracovat svou imaginaci a hravě ilustruje neupevněnost vyřčených soudů na „utíkávých“ Daidalových sochách, ale musel by se považovat za ještě většího umělce, neboť „*on činil pohyblivými jen své vlastní výtvary, já však jak se podobá, kromě svých i cizí.*“<sup>32</sup> Svým zkoumáním nabourává Euthyfrónovi jeho sebejistotu opřenou o kouzlo náboženského dogmatu, ale protože nechce

---

30 PLATÓN. *Euthyfrón, Obrana Sókrata, Kritón*. 2. vyd. Praha: Jan Laichter, 1942, s. 24

31 Tamtéž, s. 26

32 Tamtéž, s. 26

být jenom ten kdo „přidává soudům nohy“, podává další výměr sám, v podobě pokud možno klidné a usazené, který zní: všechno zbožné je spravedlivé, ale zároveň zbožné je (pouze) částí spravedlivého (dikaiosyné). Na vysvětlenou ještě paralelně přidává ukázkou z eposu Kypria, kde oponuje vyjádření, že „kde je bázeň, tam také stud je“ a naopak shledává stud jako část bázně, tak jako liché je druh čísla. Ne vždy totiž každý, kdo se bojí pohrom, útrap a podobných věcí se jich, nebo za ně zároveň stydí. Kdežto každý, kdo má „*stud a ostych před nějakým činem, jistě má zároveň strach a bázeň před zlou pověstí.*“<sup>33</sup> Podobně tedy kde je zbožné, tam je i spravedlivé.

Jaká však část spravedlivého je zbožné? Opět jako v oblasti čisté matematiky má sudé svojí charakteristiku z hlediska všech čísel. Euthyfrónovi se zdá, že zbožné je tou částí spravedlivého, která se týká péče o bohy a zbývající částí je péče věnovaná lidem. Nemá však na mysli takovou péči, jejíž objekt prospívá a stává se lepším, ale spíše takový vztah, jakým otroci pečují o své pány. K jakému dílu pak tato služba dopomáhá? Není snadné odpovědět a debata tím opět propadá o jednu úroveň k další definici zbožnosti, která následně vychází jako znalost prošení a dávání bohům. Onou službou pak bude prosit je za věci, které od nich potřebujeme a obdarovávat je věcmi, které potřebují oni. Zde se Sókratés nezděráhá označit takovou zbožnost za možné obchodnické umění mezi bohy a lidmi. „Komodity“ ze strany bohů jsou všeobecně zřejmé, „*vždyť nemáme žádného dobra, kterého by oni nedali.*“<sup>34</sup> Otázkou je, co jsou ty dary, které dostávají od lidí a jaký z nich mají prospěch? Euthyfrón je toho názoru, že se jedná o čest, pocty a libost. Prospěšnost těchto věcí spočívá především v tom, že jsou bohům milé. „*Tedy zbožnost je zase, jak se podobá, to, co je bohům milé.*“<sup>35</sup>

Přes všechnu snahu se tak jejich řeči daly opět do pohybu a oklikou se vrátily k východisku z předešlé úvahy, které oddělovalo pojmy zbožné a bohumilé jako vzájemně disjunktivní. Další příležitost ke společnému zkoumání zbožnosti, aby věděl jak lépe žít a mohl svému žalobci Melétovi prokázat své polepšení ve znalosti věcí božských už Sókratés nedostane.

---

33 PLATÓN. *Euthyfrón, Obrana Sókrata, Kritón*. 2. vyd. Praha: Jan Laichter, 1942, s. 28

34 Tamtéž, s. 32

35 Tamtéž, s. 33

### 3.3 CHARMIDÉS – co je rozumnost, aneb kolouch v přítomnosti Iva

Ačkoliv se právě vrátil z bitvy u Poteidaie, přisedá si Sókratés k cvičencům a přihlížejícím v palaistře bez patosu a vypráví o krvavém střetnutí, jehož byl účasten, načež se brzy začne zajímat spíše o dění v Athénách, o pokroky ve filosofii a mladé přívržence této bohulibé činnosti. Vedle sedící budoucí politik Kritiás nemůže jinak, než pochlubit se svým bratrancem, právě příchozím Charmidem, jehož krása stala se zde mezitím nedostižnou a jehož duši sám také shledává dokonale krásnou. Ten mladík má zatím jemné způsoby, náležité vychování a v poslední době bolesti hlavy.

Zažehl snadno tělesnou touhu v Sókratovi, který však nakonec zvládl svou roli znalce vzácného thráckého receptu, jež by ho mohl uzdravit, ale jak opakovaně připomíná, pokud ten odhalí a nechá rozmlouvat o své duši, jelikož tato medicína je přísně celostní a jestliže jeho duše již neobsahuje dostatek provitální rozumnosti, samotný odvar nic nezmůže. Jako skutečný učeň Zalmoxidův líčí budoucímu oligarchovi: „....*duše se ošetřuje, můj drahý, jakýmsi zařikáním, a ta zařikání jsou krásné řeči; z takových řečí vzniká v duších rozumnost, a když ta vznikne a je tam, již je snadné opatřit zdraví i hlavě i ostatnímu tělu.*“<sup>36</sup> Z popudu, jestli v něm dřímá, nebo se mu dostává rozumnosti (sófrosyné), odpovídá Charmides na obligátní navazující otázku. Jaké o ní má mínění a zpětně co je předmětem tohoto mínění, zkrátka co je rozumnost? Poprvé se přiklání k názoru, že to je klidnost a Sókratés kvituje, že se o rozumných říká, že jsou klidní a zahájí společné zkoumání. Oba připouštějí klasickou výchozí premisu z totožnosti ctnosti a krásy, potažmo dobra, totiž, že sófrosyné patří mezi krásné věci. Zde filosof přichází s velmi progresivním důkazním pásmem a podobou každé odborné techné, že pokud se vyznačuje kvalitou směřující k areté, každá produkce takového umění je spíše krásná, když je rychlá a pokud je výjimečně ladná a pomalá, nevylučuje tím principiálně rychlé verze. Dokonce bystrost mysli lze označit za hbitost duše a spíše pravým opakem se jeví rozumnost, nežli klidností a povolností.

Podruhé dobře zaopatřený mladík navrhne možnost, že je to, co dělá člověka ostýchavého, tedy jistá ostýchavost. Zde pak postačuje společná shoda na autoritě Homérově a obsahu verše z Odysseie: „*nedobrou věcí je ostych, když provází nuzného muže.*“<sup>37</sup>

Potřetí si pomůže cizím výměrem, že rozumnost je konat své věci (ta heautú práttein). Jedná se zřejmě o Kritiovu licenci starého moudra, (nebo podle Patočky dokonce Sókratova

---

36 PLATÓN. *Charmidés, Lachés, Lysis, Theagés*. 1. vyd. Praha: Jan Laichter, 1940, s. 14

37 Tamtéž, s. 20

komplexnějšího životního kréda), které mohl převzít a mírně si upravit v pragmatickém duchu. V této části dialogu přichází ke slovu Kritiás, ač se k autorství výroku ostentativně nehlásí. Rozmluvě nic nebrání a nabízí se prostor pro jistou korekci, co to znamená „své věci“ a jak je myšleno „konat“? Podle doslovného výkladu by rozumnost postrádalo konání všech, kteří kdy něco dělají, nebo vyrábějí pro druhé. Shodnou se, že by se v takové obci nedobře žilo, kde by si všichni museli každou jednotlivost opatřovat sami. To tedy neznamena „konat své věci“. Kritiás připomíná nesourodost sloves „poiein (dělat, vyrábět)“ s určitým profánním významem a „práttein (konat)“, resp. „ergazesthai (pracovat)“, které vnímá jako úsilí a práci vyšší úrovně. Opírá se o Hesiodova slova: „žádná práce není úhona“ a rozvádí tu myšlenku na věci dělané krásně a prospěšně, jediné takové lze považovat za vlastní. Nehledě na synonymický problém tak může Sókratés přejít k potvrzení určitějšího výměru: konání dobrých věcí je rozumnost. Pozastavuje se pouze nad jednou věcí, totiž jak nahlížet na ty situace, kdy lidé konají věci náležitě, ale nemohou dopředu určit, jestli to ve výsledku bude pro ně, či pro druhé prospěšné, nebo škodlivé. Pro Kritia není snadné připustit, že by člověk mohl někdy jednat prospěšně a zároveň nevědět, že jedná rozumně a z tohoto pohledu modifikuje výměr na: rozumnost je poznávat sám sebe. Vzpomíná při tom delfský nápis „Gnothi seautón“, který vysvětluje jako božský pozdrav a přání ve smyslu „Buď rozumný“. Sókratés předesílá, že sám neví, co je sófrosyné a rozvažuje: „*Jestliže tedy rozumnost znamená něco poznávat, je patrné, že by to bylo nějaké vědění a vědění o něčem, či ne?*“<sup>38</sup> Dostává kladnou odpověď, že je to vědění o sobě samém. Avšak jaký prospěch nám toto přináší, neboli jaký je předmět této vědy a jaké dílo po sobě zanechává? Žádný takový, jaký by bylo sto předpokládat, jelikož její zásadní charakteristikou je odlišnost od ostatních epistémé v tom, že jako jediná nemá vnější předmět zájmu, nýbrž sama je znalostí všech znalostí i neznalostí a také sebe sama. Jedná se tedy o teoretické psychologické pojetí, které Sókratés interpretuje slovy: „*výrazy »být rozumný« a »rozumnost« a »poznávat sám sebe« znamenají toto: věděti, co člověk ví a co neví.*“<sup>39</sup> Rád by nyní prozkoumal je-li možné vědění o vědění, případně jaký prospěch by to člověku přinášelo. Tvrzení však neodolává, pokud je přirovnáno k jiným analogickým případům nejprve z oblasti lidské psychiky. Na základě společné poznávací (kognitivní) funkce epistémé a lidských smyslů – vidění pro vidění zrakových schopností a sama sebe, slyšení pro slyšení sluchových schopností a neschopností, vše bez detekce barev a zvuků. Na základě společné funkce pojmání a

38 PLATÓN. *Charmidés, Lachés, Lysis, Theagés*. 1. vyd. Praha: Jan Laichter, 1940, s. 26

39 Tamtéž, s. 29



vlastnění (praktického a teoretického) pak žádost, která nesleduje libost, ale samu sebe a ostatní libosti, milostná touha, která netouží po krásném objektu, ale po všech milostných touhách a po sobě samé. Na základě společné obranné a regulativní funkce neunesení příměr ke strachu, který se bojí sám sebe a ostatních strachů, ale nereaguje na nebezpečí. Při dalším zkoumání v oblasti poměrů a čísel absurdní vyznění ještě narůstá. Je nemožné, aby dvojnásobek byl dvojnásobný sám k sobě a nebyl zároveň sobě polovinou. I když z toho téměř s jistotou vyplývá, že jsoucna nemají způsobnost v poměru k sobě samým, jistě by byl na místě podrobnější výzkum, který kdyby měl Sókratés k dispozici, hledal by mezi dokázanými opačnými případy lidem prospěšné vědění a takové by býval mohl označit za sófrosyné, o které míní, že je to věc prospěšná a dobrá.

Aby mohl vyvést Kritiia z rozpaků a pokračovat v rozpravě rozhodne se jít opačným směrem a uvolí se k předpokladu, že je možné takové vědění o vědění a nevědění. Lépe ještě vědění, které samo sebe poznává, čili v člověku skrze to dochází k sebepoznání, je poznávající sebe sama. Otázkou zůstává, zda-li bude takové vědění v člověku rozlišovat pouze že ví a že neví, nebo dále klasifikovat co ví a co neví.

Sókratés se nemůže rozhodnout, jaké dobro a společenský prospěch taková rozumnost způsobuje. Nejprve z jeho úvahy vychází, že rozumnost nebude schopna rozeznat kvalitu, ani úroveň oborů jednotlivých technai, jelikož nemá vnější předmět jako ony, nebude tedy platná v rozhodování o tom, kdo je pravý majitel odborných znalostí a dovedností a kdo falešný. Její obecnější prospěch by měl být především v tom, aby odstranila chybování, projasňovala a správně vedla lidské činnosti. Kdyby nám postačila ke skromnějšímu zisku, mohla by být alespoň prostředkem k snazší orientaci při procesu učení se. Člověku se vše „*bude jevit jasnější, když při každé věci, kterékoli se učí, bude mít na očích ještě i vědění.*“<sup>40</sup>

Jestli by však díky tomu všemu byla rozumnost velkým dobrem, není pro Sókrata až tak jednoznačné, protože až příliš snadno společně uznali, že „*by bylo nějaké veliké dobro pro lidi, kdyby každý z nás dělal to, co umí, ale to, co nezná, odevzdával jiným znajícím.*“<sup>41</sup> Kdyby ve společnosti vládla rozumnost podle tohoto vymezení a vše by se konalo podle znalostí, kdy výkony řemeslníků, lékařů, umělců, politiků, věstců a dalších profesí by byly s jistotou ty pravé a uvědomělé, stále by to nemuselo nutně znamenat, že „*bychom jednájice s věděním jednali dobře a byli šťastni.*“<sup>42</sup>

Kritiias obratně namítá, že obvykle zdárné a dobré jednání není možné uskutečnit bez

---

40 PLATÓN. *Charmidés, Lachés, Lysis, Theagés*. 1. vyd. Praha: Jan Laichter, 1940, s. 38

41 Tamtéž, s. 39

42 Tamtéž, s. 40

přítomnosti vědění. Jestliže toto vědění není vědění, jak zpracovat kůži, vlnu, dřevo a znalost jiných praktických činností, pak dle Sókrata nelze myslet plošně, že kdo žije s věděním, je šťasten. Jedná se tedy snad o jiný zvláštní druh vědění (o vědění v nějakém zvláštním oboru) a je možná něčím spřízněné s vidoucím věděním, které ovládají věštcí. A když by se mohla týkat věštců, tak ale zaručeně nemine v představě vzniknuvší dokonalé znalce věcí a událostí budoucích, minulých i přítomných. A tak je na snaze se ptát: kdyby takový člověk existoval, „*kteřá ze znalostí ho dělá šťastným? Či všechny stejně?*“<sup>43</sup> Je údajně jedna výjimečná a záleží tedy na tom, co skrze ní ten člověk z věcí budoucích, minulých a přítomných zná. Není to ani hra v kostky, ani počtářství, spíše už zdravotvěda, tady přihořívá. Vyjmuta ze souboru znalostí ta, která ho činí nejvíce šťastným, totiž ta, kterou zná dobré a zlé (fronésis). Stojí-li tedy rozumnost opravdu v čele všech znalostí, vládne snad i této znalosti, z čehož ovšem nevyplývá, že rovněž lidem prospívá, stejně tak jako neléčí, nekormidluje lodě a nešíje oděvy. „*Jak tedy bude rozumnost prospěšná, když není působitelkou žádného prospěchu?*“<sup>44</sup> Zde bere Sókratés celou vinu na sebe a své hledání označuje za neprospěšné, že nenalézá co je rozumnost, o které se uznává, že je ze všech věcí nejkrásnější, zatímco se ukázalo, že není prospěšná. Zda-li pak to bylo proto, že byly připuštěny věci, které nevycházeli v úvaze, jakožto vědění o vědění, jemuž byla přidána schopnost poznávat i předměty a díla všech ostatních znalostí, jen aby se šlo úvaze naproti a vycházely chybné premisy. Tímto postupem se mohl celý obraz rozumnosti pokřivit, ale především se tím dokázalo, že podobnou měkkostí v důkazním postupu nedojde se nikam dále, než při správném a zatvrzelém pojetí. Sókrata tento výsledek poněkud ironicky mrzí hlavně pro přítomného Charmida, jemuž by rozumnost v duši tím pádem nijak svou přítomností neprospěla a pro zbytečnost námahy, se kterou se na vojně učil od thráckého lékaře znalosti jak uzdravovat slovem. Charmidés se však paradoxně projeví svrchovaně rozumně, když přizná, že ve skutečnosti neví jestli rozumností oplývá, či ne, vždyť „*ani vy podle tvé řeči nejste s to nalézt, co to asi jest?*“<sup>45</sup> A vyjadřuje touhu po Sókratově častějším zařikávání, která je zdárně vyslyšena.

43 PLATÓN. *Charmidés, Lachés, Lysis, Theagés*. 1. vyd. Praha: Jan Laichter, 1940, s. 41

44 Tamtéž, s. 42

45 Tamtéž, s. 44

## IV. Sókratova obhajoba a poprava

Sókratova obhajoba není soudní obhajobou v pravém slova smyslu. Je spíše využitím formátu veřejného slyšení při jednom z posvátných legislativních procesů obce, kterých se sám během života zúčastňoval jen poskrovnu. Když uzrála doba pro všechny nakvašené oponenty, ze zamýšlené potupné tirády vytvořil svou audienci a de jure pozval obec k tomu, aby skrze své zákony zasáhla do jeho osudu.

Už během svého života zřejmě čelil zvláštnímu druhu bulvární šikany a zjednodušujícímu karikaturnímu obrazu, který se v obecném povědomí šířil, byl námětem lidové slovesnosti, ale i literárních a dramatických opusů, např. Aristofanovy nelichotivé komedie Oblaky, nebo pozdějšího pamfletu sofisty Polykrata, kde je podáván s notnou dávkou despektu jako živel, rozvracející zavedené společenské pořádky. K definitivní agresi vůči filosofovi však mohlo dojít až s politickým mandátem, z vůle představitelů navrátilší se demokratické opozice po svržení tyranské, prospartské vlády třiceti oligarchů. Občanskou žalobu podali tři muži z lidu. Za řečníky nevýřečný Lykón, za básníky fanatický Melétos a za řemeslníky Anytos, jenž byl ale zároveň demokratickým politikem a mohl být tím nejiniciativnějším v pozadí. V dialogu Menón se Anytos objevuje v roli nevrlého posluchače a účastníka části rozmluvy. Zkoumání důvodů toho, proč je nemožné najít učitele zdatnosti, kdy Sókratés vyjmenovává plejádu synů nedosahujících úrovně svých slušných a zasloužilých otců vnímá jako pomlouvání a vnitřně se cítí být jeho slovy také zneuctěn. Svou rozlobenost mu dává přímo najevo v pohrůžce, aby se měl na pozoru, neboť „*snad je i v jiné obci snazší dělat lidem zle než dobře, avšak v této zvláště; myslím, že i ty sám to víš.*“<sup>46</sup> V závěru dialogu dostává Menón symbolický úkol výchovně na svého přítele Anyta působit, aby byl mírnější, protože „*jestliže ho přesvědčíš, možná, že prospěješ Athéňanům.*“<sup>47</sup> Jedná se jistě o Platónovo přání a mohl tím mít na mysli, že největším veřejným přínosem a zásluhou politika Anyta by bývalo bylo prosté ušetření Sókrata. Když ten po verdiktu opouští starou budovu sněmu (búleuterion), jak vypráví historik Xenofón, spatřivše svého žalujícího známého, údajně nahlas vzpomíná jinou epizodu, kdy se ho podobně dotkl kritikou nedostatečné výchovy jeho syna, jehož budoucí promarněný život následně správně předpovídá.

Žaloba spočívala v bodech uvedených v Platónově Obraně, tedy bezbožnost (dyssébia) a kažení mládeže, ale zřejmě byla rozsáhlejší, inspirovala se více méně ve zkratkovitém folklóru a fámách, že Sókratés bezuzdně zkoumá věci mezi nebem a zemí a pod zemí, zavádí

---

46 PLATÓN. Menón, Euthydémos. 4. vyd. Praha: Oikoymenh, 2000, s. 106

47 Tamtéž, s. 114

nepřípustná nová božstva (daimonia), navádí k úmyslnému konání věcí zlých a nespravedlivých, sofisticky dělá slabší věc (argument) silnějším, zlovolně vykládá národní básníky a v neposlední řadě rozvrací rodinu a vede mládež k zahálce.

Nehledě k tomuto oficiálnímu znění nelze nevnímat silné charakteristiky zinscenovaného řízení a jak uvádí Fischer „každému a především Anytovi bylo zřejmé, že v době politického průměří nebylo možno vést politický proces, ani proti Sókratovi. Bylo proto třeba přimyslet nějaké jiné důvody.“<sup>48</sup> Ten se v Obraně od politiky přímo distancuje, jeho pouliční veřejné působení však zřejmě dosáhlo takové proslulosti a vlivu, že se jejím osidlům nevyhnul a vyplnila se jeho předtucha, že by už dávno zahynul, kdyby se tomuto bezskrupulóznímu oboru oddal. Byl ovšem také spojován s některými představiteli předchozí tiranidy, zejména pro styky s Kritiém a Charmidem a stín jejich ukrutností padal i na něho, ač sám s jejich praktikami nesouhlasil a dokonce je sabotoval. Když jedenkrát za svou fylu vykonával funkci člena rady pěti set (búlé), odmítl odejet na ostrov Salamina zatknout nepohodlného vojevůdce Leonta, čímž riskoval už tehdy svůj život. Analogická situace mimochodem vznikla ještě i za předešlé demokracie, kdy se jako jediný z momentálně zvolených prytnů postavil proti nezákonnému usnesení hromadně soudit vlastní velitele flotil z vítězné námořní bitvy u Arginuských ostrovů.

Nejpádnejší obvinění vyřkla ovšem jakási legie stínů, tedy po léta vrstvené antipatie a bobtnající nenávist těch athénských občanů, pro něž jeho neodpustitelným přečinem bylo otevřené zkoumání a odhalování jejich morálních slabin, nectností a domnělé moudrosti, obvykle za přítomnosti Sókratových stoupenců a obdivovatelů, zejména mladých lidí, kteří vždy nepokrytě milují důkazy bortící fasády ctihodných autorit, s nimiž prožívají přirozeně vnitřní konflikt.

Sókratés se hájil řečí, která mu byla vlastní. Podle Platóna používal u soudu v jednu chvíli svou dialektickou metodu, jejíž svůdnosti podlehl i sám Melétos. Během proslovu se emoční působnosti úplně nevyhýbal, odmítal ale ve vlastním zájmu pokorně modifikovat svá stanoviska, či navyklé způsoby chování, natož porotu citově vydírat. Nejen proto, že by tím utrpěla jeho čest a zároveň by tím způsobil hanbu i obci, ale především se mu nezdálo spravedlivé „*prositi soudce a prosbami docházeti osvobození, nýbrž spravedlivé je ho poučovati a přesvědčovati*.“<sup>49</sup> A stejně tak upozorňoval na to, že takto spravedlivé postoje a jednání v souvislosti s vynacházením se všech zainteresovaných pod přísahou jsou po právu

---

48 FISCHER, Josef Ludvík. *Kauza Sókratés*. 1. vyd. Praha: NLN, 1994, s. 157

49 PLATÓN. *Euthyfrón, Obrana Sókrata, Kritón*. 2. vyd. Praha: Jan Laichter, 1942, s. 72

také zbožné. Tři žalobci podle Sókrata neřekli nic, nebo skoro nic pravdivého. Sílu své nepřipravené řeči a zdokumentovanou výmluvnost (až velkomluvnost – megalegoria) budoval na jednoduchém faktu, že mluvil k athénským občanům pravdu. Xenofón vzpomíná, že svému příteli Hermogénovi svěřil důvod svého netaktizování. Přípravě této obhajoby vlastně zasvětil celý svůj život, když nikdy nekonal nespravedlivé a zároveň mu v samotném pomyslení na to důsledně brání jeho daimonion, jeho prohibitivní hlas svědomí, jeho ochranné božstvo.

Na vyvrácení procedurální žaloby tří vlastenců mu vyměřený čas během pouhého jednoho dne stačí, smete jejich vratké konstrukce virtuózní dialektickou sekvencí. To, že údajně kazí mládež mu možná vadí ještě více, než obvinění, že zavádí nová božstva. Nejprve relevantně odhaluje Melétův zřejmý diletantismus a lhostejnost v oblasti vývoje mladých lidí, kdy vážný zájem a péči o ně pouze předstírá. Na přímou otázku kdo je ten, kdo činí mládež lepší, odpoví Melétos až po delší úvaze: „zákony“ a poté tedy dokonce snad všichni občané vyjma Sókrata, který jediný je jejím úmyslným škůdcem. „*To by ovšem bylo veliké štěstí pro mládež, jestliže jeden jediný člověk jí kazí, a ostatní jí prospívají.*“<sup>50</sup> Nemůže však jinak, než souhlasit, že nikdo nechce, aby se mu škodilo. Pokud by ale Sókratés kazil úmyslně mládež, se kterou se pravidelně stýká, vědomě by se přece vystavoval nebezpečí, že od ní utrpí něco zlého. Tedy buď ji nekazí, nebo kazí neúmyslně, pročez není v Athénách zvykem, aby byl kdokoliv soudně popotahován, nýbrž toliko důtklivě napomínán a poučován. Kdyby měl Melétos upřímně na srdci prospěch mladých lidí, jistě by se o takovou nápravu odbornou řečí alespoň jednou v míru pokusil.

Způsob, jakým Sókratés své mladé posluchače kazil, mělo mít především formu odklánění od původních bohů k působnosti jistých nových daimonií, nebo ještě lépe vyznávání úplného ateismu. Melétos samozřejmě vyzdvihuje druhou, závažnější variantu a ihned jako důkaz bezbožnosti přičte Sókratovi k vině zlidovělé pasáže z učení filosofa Anaxagory. Ten to sebejistě odmítá a podezřívá ho, že si ze všech tropí žerty a sám sobě odporuje, vždyť v odpřísahlé žalobě posměšně narážel na Sókratovův vnitřní božský hlas. Prožene tedy Melétovy kontradikce svým rozhodovacím aparátem. Je možné uznávat určité výkony, ale zároveň nevěřit v jejich působitele? Není tedy ani možné, aby někdo věřil v daimonský hlas, ale v daimony ne. Nejsou snad daimóni levobožci bohů a jejich matky nebývají nejčastěji nymfy? Mohl by někdo „*uznávat mezky, zplozence koní a oslů, ale v jsoucnost koní a oslů samých nevěřit?*“<sup>51</sup> Jak by mohl tedy někdo nevěřit v bohy, ale v jejich syny ano?

50 PLATÓN. *Euthyfrón, Obrana Sókrata, Kritón*. 2. vyd. Praha: Jan Laichter, 1942, s. 58

51 Tamtéž, s. 62

V Xenofóntově vzpomínkách Sókratés Melétovi také jednou připouští, že byli tací, kteří se nechali přemluvit, aby poslouchali raději jeho, než vlastní rodiče. Má proto jednoznačné vysvětlení a tím je jeho angažovanost a zacílení na odbornost (areté technai) v otázkách výchovy. Nezpochybňuje výhradní pozici rodičů, ale jejich odbornost pedagogickou ano. Podobně „*pokud jde o zdraví, poslouchají lidé více lékaře než rodiče, a ve sněmu všichni Athéňané poslouchají spíše ty, kteří mluví nejrozumněji, než své příbuzné.*“<sup>52</sup>

Sókratés si je nicméně vědom, že ačkoli dokáže kontinuálně argumentačně obstát, jediný den uvádění věcí na pravou míru jednoduše nemůže stačit k obměkčení léta budované zatvrzelosti, k rozptýlení předsudků velké většiny soudců. Athénské zákony rigidně dovolovaly odsoudit k trestu smrti svého občana už po jednodenním přelíčení. Ve zbývajícím čase uvádí okolnosti svého nekonvenčního způsobu života, založeného na výjimečném poslání, kterým ho pověřil bůh.

V dialogu Euthyfrón se nahlas zamýšlí, zda-li není jednou z příčin, proč je žalován, že s nelibostí poslouchal fantazírující řeči o bozích, barvitě pohádky na pomezí mýtů a bulváru, které patřily k běžné vatě náboženské praxe. Zbožnost vnímal velmi samozřejmě a seriózně. V jeho pojetí a uvažování lze spatřit moderní přístup ve smyslu příklonu k jednomu zvnitřnělému bohu, se setrvalým respektem a laskavým vztahem k archaické polyteistické tradici.

Daimonion, který začal registrovat už v dětství, varoval vždy Sókrata před unáhlenými činy, někdy dokonce i uprostřed řeči, jakoby korigoval její logos a on ho poslouchal vždy s nezbytnou důsledností. Ne vždy tak činili ke své pozdější škodě jeho přátelé, pro něž božské rady ke zdrženlivosti tlumočil. O to posvátnější situace nastává ve chvíli, kdy se mu v den konání soudu tento intimní protektor odmlčel a přestal v čemkoliv bránit, což může znamenat, že ho už není zapotřebí, a že bůh povolává jeho duši zpátky do Hádu.

K Sókratově misi v athénské polis byl však zapotřebí ještě vnější apel. Roznětka prozřetelnosti, jež v něm zažehla touhu po pravém poznání právě se antropologizujícího světa, spočívala v delfské věštbě, když horlivý spřízněnec Chairefón položil orákulu otázku, zda-li je někdo moudřejší než onen muž. Odpověď boha Apollóna ústy kněžky Pýthie zněla, že nikdo není moudřejší.<sup>53</sup> Tento výrok pak Sókratés paradoxně potvrdil tím, jak ho geniálně pochopil. Bůh totiž nemluví o něm samém, ale užívá jeho jména jako příkladu k tomu, aby řekl: „*Ten z vás, lidé, je nejumoudřejší, kdo jako Sókratés poznal, že jeho moudrost nemá*

---

52 XENOFÓN. *Vzpomínky na Sókrata a jiné spisy*. 1. vyd. Praha: Svoboda, 1972, s. 235

53 Srov.: tamtéž, s. 234

*opravdu žádné ceny.*“<sup>54</sup> Jedinou pravou moudrostí oplývá totiž pouze bůh a lidská moudrost sama o sobě nesnese s touto srovnání, není-li alespoň její derivací. Zkušenost s pravou moudrostí se tak ukazuje primárně jako imperfekce ke kontaktu s božským. Stává se překvapivě smysluplným zážitkem transcendence.

Z věštby pro něj tudíž vznikl závazek a on by považoval za provinění, kdyby skutečnost, že je moudrý přijal jako fakt. Už tehdy byl tímto osudovým způsobem odsouzen k blaženému údělu její nekončící praktické negace. Od té doby, kdykoliv se mu někdo jeví jako moudrý, stává se pro něho jednou další příležitostí k teoretickému usvědčení věštírny z nepravdy. Nemůže jinak, než dopomáhat boží věci a s každým takovým člověkem rozmlouvat a zkoumat, není-li vhodným kandidátem pro Sókratovo „vysvobození“ a jestli by se od něho zároveň nemohl poučit.

Avšak doposud vždy nakonec nabyt mínění, „*že se tento muž zdá moudrým, jak mnoha jiným lidem tak obzvláště sám sobě, ale že moudrý není; a potom jsem se pokoušel mu ukazovat, že se domnívá, že je moudrý, ale že není.*“<sup>55</sup> Opětovně odhaloval určitou zvrácenost v lidské povaze, kdy partikulární, často odborná moudrost, umění, nebo i vrozené nadání odvlékají člověka k přesvědčení o svém nároku na moudrost ve všech směrech. Časem tímto počaly narůstat řady jeho nepřátel, především kvůli bazálnímu nedorozumění v tom, že obvykle předpokládali, že Sókratés vždy zná věci, z jejichž neznalosti je usvědčuje. Mnozí měli v paměti, že byli zkoušeni dokonce od mladých členů jeho družiny, často synů bohatých občanů a aristokratů, vášnivě napodobujících tyto rozpravy. Položka v žalobě o kazení mládeže pro ně nemohla nebýt spojena s touto zahanbující zkušeností.

Sókratés se marně snaží přesvědčit většinu přítomných, že je „*vskutku člověk daný obci od boha.*“<sup>56</sup> Jeho počínání nemá jiného důvodu, vždyť pro své poslání už po mnoho let zanedbává své soukromé záležitosti bez vidiny hmotného zisku. Dodává pitoreskní, ale padnoucí příměr, že bůh ho učinil jakýmsi střechkem, který dráždí obec jako velikého, ušlechtilého, ale strnulého koně, „*proto bez přestání celý den všude přisedávám a pobízím vás a jednoho každého přemlouvám i kárám... a snažím se každého pohnouti, abys se staral o dobrost.*“<sup>57</sup> Ve své řeči odkazuje ke skutečnosti, že každý člověk má z nejzazší perspektivy svého života místo, pro které je na světě, a které lze zastávat jen v projevu plné osobnostní integrity a statečnosti ve smyslu zdatnosti (andreia). Z něho rovněž neustupuje kvůli úvahám o

---

54 PLATÓN. *Euthyfrón, Obrana Sókrata, Kritón*. 2. vyd. Praha: Jan Laichter, 1942, s. 55

55 Tamtéž, s. 52-53

56 Tamtéž, s. 66

57 Tamtéž, s. 66-67

případných vnějších nebezpečích. Proto Sókratés nedbal bázně ani lítosti, když pozoroval narůstající negativní doprovodné efekty svého zkoumání. Nedbá ani neprozíravého vyjádření, že nepřijme od soudu osvobozující verdikt podmíněný zákazem pokračovat ve svém filosofování a působení na athénský lid, v odvracení občanů od hromadění majetku a vnějšího lesku na úkor zdokonalování duše.

Sókratés koneckonců slouží bohu i při samotném přelíčení. Když posluchače vespolek napomíná, aby jeho řeč nebyla přerušovaná hlučením, doufá v její obecnější prospěch. Doufá, že se mu podaří obec ochránit před prohřešením z odmítnutí daru, kterým by neměla pohrdat. Porota shledala Sókrata vinným, ale pouze mírnou většinou hlasů, která odrážela výslednou efektivitu jeho projevu. Poté se hlasovalo o navrhovaném trestu nejvyšším a o případném jeho protinávru. Kdyby býval dopředu tušil, co ho potká, mohl se politicky angažovat a iniciovat změnu zákona, aby měli občané na obhajobu smrtelného provinění více než jeden den. Verdikt bezpodmínečně přijal, protože zákon se proti němu neprovinil. Mohl si navrhnout vyhnanství, ale neudělal to. Nechtěl – li být k sobě nespravedlivý, nemohl za svůj svědomitý život požadovat žádného zla. Buď dobra, nebo toho, o čem zatím nevíme, jestli bude dobré, nebo zlé. A tím druhým je pro Sókrata smrt. Strach ze smrti je právě jedinečným příkladem domnělé moudrosti, jelikož nikdo toho o ní příliš neví, ale většina se jí bojí „*jako by dobře věděli, že to je největší zlo. A přece jak by nebylo právě tohle hanebná nevědomost, domnívat se, že víme, co nevíme?*“<sup>58</sup> V dialogu Faidón zazní universální výměr pojmu smrt, jakožto odloučení duše od těla, stanouc oboje nevratně zvlášť. Pozornost filosofa je během života obrácena k duši, kterou průběžně oprostňuje od žádostí těla a tělesných rozkoší, jelikož tělo a smysly vůbec bývají překážkou duši při hledání pravdy, nabývání moudrosti a objevování skutečných jsoucen během nerušené rozumové činnosti.

A jelikož tělo se neustále ozývá, mate a brání pohlédnout na věci samotnou duši, tyto okamžiky jsou vzácné. Moudrosti lze patrně dosáhnout až po smrti. Čas vyměřený v těle na zdejší pozemské strážci věnuje tedy systematické a vytrvalé očistě duše.<sup>59</sup> Tou je myšleno její pravidelné odlučování od těla a přivykání vlastní dynamice, neboli její identifikace v bytí o sobě.<sup>60</sup> Tím pádem se filosofové ze všeho nejvážněji během života zabývají především smrtí a umíráním. Bylo by divné, aby byli překvapeni a zaskočení jejím příchodem.

Sókrata rozradostňuje představa, že tam, kam se právě ubírá patrně získá pravé vědění, nebo už jen potenciální příležitost poznat nejspravedlivější obyvatele Hádovery říše, polobohy,

58 PLATÓN. *Euthyfrón, Obrana Sókrata, Kritón*. 2. vyd. Praha: Jan Laichter, 1942, s. 63-64

59 Srov.: PLATÓN. *Faidón*. 6. vyd. Praha: Oikoymenh, 2005, s. 18 (62b)

60 Srov.: Tamtéž, s.25 (67c-d)



či slavné postavy mýtické, které by začal promptně zkoušet a dodatečně zkoumat jejich poměr k moudrosti. Pokud je smrt prosté nebytí bez všech životních projevů, bezčasí podobné hlubokému bezesnému spánku, jeví se zdaleka příjemněji, než nejnepatrnější pozemská útrpnost.

Prozaičtější Xenofón zaznamenává Sókratovu sebereflexi, který nepochybuje, že jeho pokročilý věk mu brzy přinese zhoršující se zdravotní stav, ochabování smyslů a kognitivních funkcí. Dosud může být se svým životem nadmíru spokojen a usuzuje, že mu bůh dopřává odejít v pravý čas a způsobem, který je potenciálně důstojný a milosrdný k němu i jeho nejbližším. „*Když člověk nezanechá v srdcích svých blízkých žádnou ošklivou, nebo trapnou vzpomínku a zhasne s tělem zdravým a duší schopnou přátelského citu, jak by se nemělo lidem po něm stýskat?*“<sup>61</sup>

Sokratés se nesnaží smrti uniknout, ač by to bylo ještě možné. Mnohem více mu záleží, aby v životě unikl špatnosti, „*neboť ta běží rychleji než smrt.*“<sup>62</sup> Všichni, kteří přidali ruku k jeho odsouzení se vzápětí museli shledat s marností svého nespravedlivého činu. Přes exemplární potrestání se jim nepodařilo mu skutečně ublížit. Proces se stal zrodem legendy a nejznámějším atentátem athénské demokracie na filosofii. Po něm následovala její široká popularizace přesně podle Sókratova proroctví. „*Ještě více bude těch, kteří vás budou zkoušet – já jsem je nyní zdržoval a vy jste to nepozorovali.*“<sup>63</sup>

---

61 XENOFÓN. *Vzpomínky na Sókrata a jiné spisy*. 1. vyd. Praha: Svoboda, 1972, s. 232

62 PLATÓN. *Euthyfrón, Obrana Sókrata, Kritón*. 2. vyd. Praha: Jan Laichter, 1942, s. 78

63 Tamtéž, s. 78

## V. Sókratova dialektická metoda a její pedagogicko – filosofický přínos

### 5.1 - ARETÉ a skryté kurikulum

Bylo vždy velkou otázkou pedagogické vědy, co je náplní neoficiálního kurikula. Co všechno je, co může být. Je zde na místě ptát se také způsobem co by mělo být jeho obsahem? Bude to ještě stále kurikulum skryté i přes intencionální modus? Jestliže ano, tak pouze za předpokladu, že tento záměrný a pozitivně modifikační obsahový prvek není kontrolovatelný, objektivně hodnotitelný, ani jinak prokazatelně zúčtovatelný (tzv. akontabilní).

Obecně se přijímá fakt, že veškeré neplánované, vedlejší, vyplývající a spontánní resumé edukačních procesů mají zpětně nezanedbatelný vliv na psychosociální klima výchovně vzdělávacích institucí a jsou tudíž v každém směru podmínkou jejich reálného potenciálu.

Typickým příkladem je všudypřítomné předávání znalostí a výměna zkušeností jak „přežít“, na co si dávat pozor, co funguje, co ne, jak redukovat zátěž atd. Toto „přežití“ výchovy se zdravou kůží odkazuje na paralelní linii, která je vůči penzu závazných a pro život zdánlivě nezbytných znalostí zřetelně autonomní a především důsledně tolerovaná. Neformální a doprovodné skutečnosti spojené s výchovou mládeže mají autentickou kvalitu, která je výrazná svou živelností a také tím, že klidně zanechává oficiální edukační proud chrlít výdobytky poznání mimo svůj proklamovaný cíl.

Ukazuje se, že úspěšnost školy nezávisí na vzorném plnění a dodržování vzdělávacích plánů, spíše je důsledkem kultivace širšího portfolia potřeb žáků a studentů, souvisí s akceptací organické a barvitě struktury generační obnovy, která není zacyklená do sebe, ale do aktuálně reflektované kulturní tradice a nikdy úplně nerezignuje na předávání zkušeností jak správně žít.

Pokud bychom tedy mohli zasáhnout do výchovného ideálu skrze skryté a nutně doprovodné procesy edukační reality, nabízí se využití aplikace starořeckého konceptu areté, podle kritérií její filosofické podstaty.

Podle Patočky je areté „*substantizovaný výraz pro agathón*“<sup>64</sup>, přímo tak touto gramatickou repasí vystihuje její ontologickou podstatu, jako to dobré v projevu věcí a ve jsoucnech, skrze něž se uskutečňují, stávají se tím, čím skutečně jsou a odlišují se od svých obrazů, představ, či napodobenin. Areté znamená „patříčnost“, „dobře být“, „být tak, aby nezanikalo to bytí, o které jde“. Stejně tak jako dodává areté věci schopnost, či sílu (*energeia*) vykonat její charakteristické dílo (*ergon*), umožňuje lidské duši realizovat se jako to, co rozvažuje, volí a „vládne“ v naší bytosti, co „*ví o dobrém a zlém*“ a „*odpovídá za celkový*“

64 PATOČKA, Jan. *Sókratés, přednášky z antické filosofie*. 2. vyd. Praha: SPN, 1990, s. 127

*smysl života.*“<sup>65</sup>

Sókratés se nedomníval naivně, že areté lze neproblematicky vyučovat, což by předpokládalo její objektivizaci, zpředmětnění. Za její rozmanitostí v podobách různých aretai, společensky upotřebitelných hodnotových pojmů (moudrost, rozumnost, spravedlnost, zbožnost, statečnost), naopak vidí kontinuální bytí v přítomné dokonalosti, koncentrované v neustálé reflexi, v praktickém projevu frónésis, jakožto moudře nahlížené a nepřetržité uchopování téže základní životní úlohy, jejíž uvědomované fragmenty postupně vedou k životní plnosti, čím více člověk „ví o rozdílu mezi »býti« a »zdáti se«.”<sup>66</sup>

I když areté nemůže nebýt znalostí, přerůstá význam sdělitelné informace, účelové dovednosti i umění (techné). Je předpokladem jejich skutečnosti. K jejímu přenosu a nabývání tak může docházet formou bezprostřední zkušenosti, lze jí zahlédnout podobně jako jiný všeobecný stav duše (např. cudnost, naivitu, neochotu, zatrpklost atp.), nebo jako zvláštní vnějškovou ladnost (jevit se „hroznějším vůči nepřátelům pro svou ladnost“<sup>67</sup>). Je instinktivně tím nejcennějším, co lze z participace na mezilidských vztazích získat, ukládá se přímo jako konstitutivní složka duše - trasuje ji, nebo ji léčí (je terapeuticky esenciální). Obývá ji poté jako intencionální zkratka k uskutečnění jakéhokoli záměru, pokud je realizací toho nejlepšího v člověku. Nejlepšího ve smyslu maximy uměřenosti, pravé míry, pravdivosti rozvinutých vloh, krás. Ne ve smyslu soutěživého překonávání. Pozdější athénský stratég Aristéides se v dialogu Theagés Sókratovi vyznává: „...dělal jsem pokroky kdykoliv jsem byl s tebou...ještě mnohem více, kdykoliv jsem byl v téže světnici a za tvé řeči jsem se na tebe díval...ale daleko nejvíce ...kdykoliv jsem seděl vedle tebe samého a držel jsem tě a dotýkal se tě.”<sup>68</sup>

Duše mladého člověka má k areté přirozeně silný sklon, díky její universalitě při tvořivém způsobu života a dostatečně komfortnímu pocitu bezpečí v rámci svobodného projevu. Její pouhá vnějšková nápodoba je ze sociálního hlediska dokonce určitým způsobem „cejchující“, protože ihned samovylučuje člověka z pocitu „tady a teď“.

Sókratovo pojetí areté není pouze usilováním o to stát se svou vlastní nejlepší, nejskvělejší verzí. Patočka upozorňuje, že tento filosofický projekt předpokládá změnu poměrů „k hlavním úběžným bodům života: k sobě samému, k božstvu, k obci.”<sup>69</sup>, čímž se následně proměňuje i zásadní emocionální vztah důvěry, nebo strachu v souvislosti se samotným

---

65 PATOČKA, Jan. *Sókratés, přednášky z antické filosofie*. 2. vyd. Praha: SPN, 1990, s. 127

66 Tamtéž, s. 128

67 PLATÓN. *Charmidés, Lachés, Lysis, Theagés*. 1. vyd. Praha: Jan Laichter, 1940, s. 60

68 Tamtéž, s. 157

69 PATOČKA, Jan. *Sókratés, přednášky z antické filosofie*. 2. vyd. Praha: SPN, 1990, s. 128

bytím. Jednotlivé hodnotové aretai rovněž touto existenciální fixací (doslova duševní aretací) získávají zřetelnější kontury a stávají se „*teprve něčím pevným, zachytitelným, poněvadž jsou to nyní teprve obsahy života upevněného, ustáleného.*“<sup>70</sup> Života zaostřeného ke své vlastní ohniskové vzdálenosti, čímž obnovuje svůj autentický podíl na nekonečnu a získává limity pro souřadnice celkového cíle (telos).

Ve vztahu k božstvu se jedná o změnu, která člověku vyjasňuje ze všeho jeho usilování to jedno nejpodstatnější. Pravou, tedy praktikovatelnou zbožnost. Tu dobrou míru úcty v každém jednání, která se uskutečňuje na základě vědomí, že z bohů pochází vše. Umožňuje - li areté „*přebývání u posledního cíle života*“<sup>71</sup>, tento esenciální ergon lidské duše nemůže sám nebýt dílem a vůlí bohů. Podle Patočky se v dialogu Euthyfrón nepřímě ukazuje, že zbožnost je „*areté pojatá ve svém vztahu k nadlidskému principu světa, k božstvu.*“<sup>72</sup> To lidské dobré - anthrópinon agathón je na jedné straně samotný ergon areté a na straně druhé důsledek a odraz privace božského působení v tomto světě. Sókratův životní úkol, jeho protreptická zkoumání proto směřují jednou provždy na „*ta anthrópina*“ jako na zdroj a ústřední spojující prvek filosofie. Už nemusí ztrácet čas zkoumáním „*věcí mezi nebem a zemí i pod zemí*“, ani se trást hrůzou z osudovosti obrazů v mýtických tragédiích. Může v lidech, kteří s ním debatují aktivizovat jejich potenciál k areté, aby dopomohl touto službou božské věci, která je nejen vnitřním programem jejich uskutečnění, ale i koncem archaického modelu universa, tj. smírem božského s lidským. Patočka poznamenává, že to zároveň pozitivně implikuje řešení problému theodiceje, jelikož „*pravé bytí člověka nikdy neupadne v disharmonii s pravým božským příkazem...každou disharmonií je člověk vinen sám.*“<sup>73</sup>

Nejfrapantnějším zdrojem všech případných zel a tragédií není pro Sókrata snad sama nevědomost, ale nejvíce domnělé vědění, které je všudypřítomným mentálním pýrem, dusícím balastem a nemocí duše. Proto vyznává preventivní životní nepatetičnost a střízlivost, jakožto úrodnou půdu pro vše rozumem uchopitelné a vnitřně zřetelné, již kypří elenktickým dialogem.

Ve vztahu k obci znamená příklon k areté mravní rekonstrukci ve smyslu nalezení správného vzájemného poměru mezi občany, osvojení si výkonu spravedlnosti. Patočka se obrací v náповědě k 1. knize Ústavy, k dialogu o dikaiosýné, označovaném jako Thrasymachos. Z rozdílných přístupů jeho hlavních aktérů k Sókratovým otázkám abstrahuje

---

70 PATOČKA, Jan. *Sókratés, přednášky z antické filosofie*. 2. vyd. Praha: SPN, 1990, s. 128

71 Tamtéž, s. 131

72 Tamtéž, s. 132

73 Tamtéž, s. 132

společné důkazní elementy, které vylučují obvyklé pragmatické stereotypy práva silnějšího, atraktivitu zlovůle nespravedlnosti. „*Má-li adikia být něčím silným, má-li síla být právem, pak nemůže být něčím nevědomým.*“<sup>74</sup> Chybí však záruka toho, že se silnější nemůže kdykoliv mýlit v tom, co je pro něho prospěšné. Pokud se mýlí, jeho nadřazené postavení dokonale pozbývá mocenskou relevanci a odhaluje tak efektivnější pozici spravedlnosti jako areté. Ta totiž neslouží primárně výkonu moci, ale udržitelnosti smysluplných mezilidských vztahů a často vyčerpávajícímu zachovávaní nepodmíněné, všeobecně prospěšné jednoty ve společnosti. Správné a spravedlivé rozhodování je vždy vědomým aktem osamocенého svobodného jednotlivce, který kontemplanuje o osudu druhých po úběžnících posledního cíle. Pokud je v něm však obsažena nespravedlnost, jakožto zdroj nejednotnosti, rozkolu a sporu, tedy veškerého protikladu areté, „*sám proti sobě povstává, sám se sebou nesouhlasí a sebe sama nenávidí – a právě tak i druhé, spravedlivé, jednotné.*“<sup>75</sup> Spravedlnost i nespravedlnost tedy vycházejí již z poměru člověka k sobě samému, nelevitují kdesi v ideovém vzduchoprázdnu, ale hierarchizují se synchronně s jeho společenským vzestupem. V Obraně k tomu Sókratés podává příměr, že nikdo by se neměl začínat dříve starat „*o žádnou ze svých věcí, dokud se nepostará sám o sebe, aby byl co nejlepší a nejmodřejší, ani o věci obecní, dokud se nepostará o samu obec, a také o ostatní věci aby se staral takto a tímto způsobem.*“<sup>76</sup>

Ve vztahu ke konečnosti lidského života je areté nositelkou bytostné proměny člověka z hlediska jeho postoje ke smrti, jako nejvíce obávanému neštěstí a zlu, nebo instinktivně nejpřirozenějšímu tabu. Ohrožuje ho, pokud je život považován za poslední hodnotu a veškeré snažení a technické prostředky jsou podřízeny jeho udržování. O to vzácnějším a oceňovaným lidským postojem je bázeň před smrtí nepociťovat. Nejedná se pouze o statečnost (andreia) při válečných, nebo podobně extrémních situacích, ale i statečnost „*vůči nemoci a bolestem, vůči chudobě a okolnostem politickým, vůči rozkoši a choutkám.*“<sup>77</sup> Patočka vyzdvihuje Sókratovu úvahu, že na světě se nacházejí vyšší formy ohrožení, než ohrožení života, nýbrž toho, čemu je život prostředkem. Ohrožení neobjevení péče o duši, samotné úlohy bytí ve své plnosti, ve své blaženosti (eudaimonia) pramenící z odkrývání a následování posledního účelu člověka. Život pojímaný jako pouhé vulgární „žití“ může tak být ve své pohlcující a rozplývající se setrvačnosti větším ohrožením, než smrt. Areté jakožto andreia je schopná

---

74 PATOČKA, Jan. *Sókratés, přednášky z antické filosofie*. 2. vyd. Praha: SPN, 1990, s. 137

75 Tamtéž, s. 139

76 PLATÓN. *Euthyfrón, Obrana Sókrata, Kritón*. 2. vyd. Praha: Jan Laichter, 1942, s. 74

77 PATOČKA, Jan. *Sókratés, přednášky z antické filosofie*. 2. vyd. Praha: SPN, 1990, s. 140

tomuto implicitně devalvujícímu aspektu vzdorovat tím, že „*prohlubuje statečnost z pouhé nebojácnosti v pravé pochopení, čeho se bát a čeho nikoli, totiž v bázeň z nicotnosti, z nedostatku pravé, pevné, jednotné existence.*“<sup>78</sup> Strach ze smrti, jež „*tříští právě náš život do nespovislých chvil,*“<sup>79</sup> je touto proměnou překonáván, protože přebývání u podstatného lidského dobrého, toto „bytí u bytí, které vyniká“ začíná až za hranicí konvenčně receptivní zkušenosti.

Největším neštěstím v životě tak je ztráta dobra (které vede ke kladnému jsoucnu), ztráta smyslu, nebo dokonce vydání se po stopách štěstí, jelikož to „*není svou podstatou žádný cíl...ale naopak cílem, tím, čeho se týče frónésis, je možno určit štěstí.*“<sup>80</sup>

Proměna, či obnova člověka starostí o duši, která začíná zrozením náhledu na to, že jeho vnitřní určení, které je v neshodě, je v podstatě nicotou a stejně tak jeho domnělé vědění. Záměrně neobjektivní, ale osobně intencionální dialektický logos svým dotýkáním odhaluje neucelené lidské jsoucnu jako takové, které nic nevyjadřuje, nic nesděljuje a umě zahaluje pochybnosti. Patočka označuje člověka za jsoucnu s otazníkem a pravé vědění o lidském dobrém za vědění nevědění, či vědění otázky. Člověk si není jako jiná jsoucnu svým počátkem „*celkově dán, nýbrž jeho podstata je, na rozdíl od jiných věcí, čímsi historickým.*“<sup>81</sup> Je předurčen k tomu, aby sám sebe dotvořil, aby vědomým nevědáním zahájil i absolvoval proces svého uskutečňování v jednotě.

Sókratův projekt areté má racionální i iracionální polohu. První je negativní postup uplatňovaný při „*léčbě logem*“, kdy obvykle se svým partnerem v dialogu vylučují vše nepatřičné, „*nejasné, vzájemně se rušící, neuvědoměle se vnitřně rozkládající.*“<sup>82</sup> Druhá je podle Patočky adialektická, pracuje s náhodou a přirozenou diskontinuitou historického dění. Je tím, co nazývá Sókratés svým daimoniem, božským hlasem, který „*ukazuje ještě do jiné sféry, než je oblast naší volby.*“<sup>83</sup> I když se jedná o náboženský fakt, jeho aktivizace pravděpodobně závisí na ochotě člověka mu naslouchat, není jen atributem vyvolených.

Touto komplexností může areté směle aspirovat na ideální předpoklad všech edukačních jevů, aniž by hrozil jejich úpadek, aberace, či degradace v důsledku mocenské manipulace. V případě takové úspěšné aplikace může dojít k projasňování nejen obsahů vzdělávání, ale i vztahů mezi jsoucnou a mezi mladými lidmi jakožto kreativními dovršiteli sebe sama. Areté

---

78 PATOČKA, Jan. *Sókratés, přednášky z antické filosofie*. 2. vyd. Praha: SPN, 1990, s. 141.

79 Tamtéž, s. 141

80 Tamtéž, s. 142

81 Tamtéž, s. 144

82 Tamtéž, s. 146

83 Tamtéž, s. 147

nemá lineárně chronologickou časovou gradaci, klimaxy a propady. Má pouze dynamis podle věcí, které se díky ní uskutečňují, je pozitivní vždy ve smyslu nezbytné hojnosti. Tato rovnováha se projevuje v čase (kairos) jako universální příhodnost, která lne ke kreativní skutečnosti. Ne však nutně v uměleckém smyslu, ale je toliko bezprostřední odpovědí energie lidské duše na rovnováhu mezi jsoucím bohy stvořeným a aktuálně tvořeným. Přitom areté evokuje aión, jakožto věčný čas existence. Skrze něj může daimonion diferencovat doposud nezakoušenou zkušenost, která se už nemusí stát. Tento exkluzivní výběr na rozcestí předpokládá v člověku zvnitřnělou otázku po posledním dobrém, čili po obsahové metafoře jeho konečného účelu.<sup>84</sup>

Ve stejnojmenném dialogu říká Lachés, že kdykoliv slyší „*rozmlouvat o zdatnosti, nebo o některém druhu moudrosti muže, který je opravdu muž a který je hoden řeči, jež mluví*“,“<sup>85</sup> imponuje mu především určitá bytostná múzičnost, jak onen „*dobře vyladil svůj vlastní život v souzvuk řeči se skutky*.“<sup>86</sup> V této ontologické harmonii zastává osobní daimonion funkci poslední nadčasové alikvóty, která je ubrána k dokonalosti tím, že se zbožně vrací (obětovává) do proudu života.

Zkušenost areté, která pokud se dá vůbec získat učením, tak především pozorováním vědomého jednání druhých, je nejpádňejším důvodem pro potvrzení mladých lidí ve dvojí perspektivě života z hlediska přirozeného a z hlediska probuzeného. Je pobídkou pedagogickému úsilí vést je samozřejmě k elenktickému přístupu ke všem pevným názorům a hodnotám, k sókratovské ironii jakožto odrazu dvojsmyslnosti v realitě člověka.

---

84 Srov.: PATOČKA, Jan. *Sókratés, přednášky z antické filosofie*. 2. vyd. Praha: SPN, 1990, s. 144. Patočka mluví o člověku jako o jsoucnu s otazníkem, které není celkově dáno. Jeho podstata je, na rozdíl od jiných věcí, čímsi historickým.

85 PLATÓN. *Charmidés, Lachés, Lysis, Theagés*. 1. vyd. Praha: Jan Laichter, 1940, s. 6

86 Tamtéž, s. 68

## 5.2 – Erós v edukačním procesu

Sókratés označuje výchovu za nejkrásnější a nejposvátnější věc a sebe sama za znalce pouze jediné nauky. V dialogu Theagés přiznává jeho otci Demodokovi: „...vždyť já se nevyznám v žádné z těch slavených a krásných nauk – ačkoliv bych si to přál – nýbrž stále přece říkám, že já neumím abych tak řekl, nic kromě jakési malé nauky – milování. V této nauce si věru osobuji vynikající zběhlost proti komukoli z lidí minulých i nynějších.“<sup>87</sup> Jeho skromnost není na místě, ať už se jedná o erudici v oblasti přírodní filosofie, sofistiky, hospodaření, nebo o jeho fenomenální paměť (např. literární) a matematickou představivost. To, že „neumí nic“ spíše znamená, že se v žádném předmětné vědě ani umění nespecializuje, že přes všechno poznání, ke kterému dospěl, je zcela spokojen s tím, že stále rozumí nedefinitivně. Zajímá ho prospěšné vědění, ne prospěch z vědění.

Přesně tak „málo“ lze prokázat Sókratovi i v pedagogické kariéře. V Platónově Obráně připouští jediné, že promlouval veřejně k lidem a někteří v jeho společnosti pobývali opakovaně a rádi. Ke všem byl také stejně přísný a „nikomu v ničem nepovolil proti právu, zejména ani žádnému z těch, které moji promlouvači nazývají mými žáky.“<sup>88</sup> Komukoliv umožňoval, aby s ním co možná lehce vstupoval do dialektické rozmluvy a vybíral si v ní podle potřeby a schopností svou roli. „A jestliže se někdo z těch stává řádným nebo naopak, za to by nebylo spravedlivé svalovat odpovědnost na mne, když jsem nikomu z nich nikdy neslibil žádného učení, ani jsem nikdy neučil.“<sup>89</sup>

Z hlediska pojmu „milování“ pak u Sókrata – filosofa nemůžeme počítat s jiným významem, než se starostí a péčí. To je také jediný relevantní vnějškový projev lásky, který nehledě k niterným prožitkům a pohnutím je při své dokonavosti a ve svém důsledku nakonec vždy nějakým způsobem pozitivní, tedy bohumilý. Jeho péče o duši je zprostředkováním boží lásky (agapé), probíhá vždy v živém dialogu, tedy skrze logos a jedná se o péči v maieutickém smyslu. Sókratés žádnou myšlenku neupřednostňuje, natož prosazuje. To není jeho záměr. Touží však pouze a dokáže druhého přivést ke stavu, kdy v něm pravé mínění, potažmo budoucí vědění postupnou redukcí logických protiv původních prohlášení a názorů samo vzklíčí. Když ve stejnojmenném dialogu nedostává od Euthyfróna poučení, alespoň jeden příklad hlavních výkonů bohů (tedy z-božného), podotýká neúnavně: „avšak milující

---

87 PLATÓN. *Charmidés, Lachés, Lysis, Theagés*. 1. vyd. Praha: Jan Laichter, 1940, s. 154

88 PLATÓN. *Euthyfrón, Obrana Sókrata, Kritón*. 2. vyd. Praha: Jan Laichter, 1942, s. 69

89 Tamtéž, s. 69



*musí provázet milovaného, kamkoli by ho onen vedl,*“<sup>90</sup> a svou pomocnou redefinicí problému pozvedá řeč zpět na polemickou úroveň a k podstatě věci.

V otázce po posledním dobrém je Sókratés tím, kdo miluje v druhém jeho duševní potencialitu. Tato láska je zdánlivě paradoxně vášnivá, často spjatá s fyzickou stránkou, s krásou těla, se smyslností a erotickým jiskřením. V tomto smyslu totiž daimón Erós působí opačným směrem a dokáže pozvedat duši k božskému. Ta se v případě zdrženlivého milování (uctívání) živelné energie těla může osvobodit a uměřeně odhalovat pravému poznání.

Erós je zcela výjimečným a zvláštním božstvem, který se (podle Hesioda) zrodil po Chaosu spolu se Zemí – Gaiou a Tartarem, jako vše v řád spojující a následně oživující princip lásky, „*avšak svou podobou je nejmadší,... svou mocí všechno objímá a sídlí v lidské duši.*“<sup>91</sup> Je zajímavé sledovat pestré charakteristiky Eróta v prosloveh účastníků oslavné pitky u básníka Agathóna v dialogu Symposion. Každá pronesená chvalořeč také extenzivně triumfuje tu předchozí, až na Sókratovu, který dopředu upozorňuje, že jakožto poslední řečník má najednou nejtěžší pozici a pro svou obvyklou zpozdilost si myslel, že všichni budou mluvit až nahodile, tak stále patřičně a pravdivě.

Faidros se ve své řeči opírá o theogonický mýtus a Parmenida a Eróta označuje za nejmocnějšího dárce zdatnosti. „*Kdyby tedy bylo nějak možno udělat, aby vznikla obec, nebo tábor z milovníků a milovaných, nemohli by lépe žít ve svém společenství ... a kdyby taková spolu bojovali, zvítězili by i při malém počtu takřka nad celým světem.*“<sup>92</sup> A jelikož milovníci jsou zasaženi boží vášní a zápallem, váží si bohové statečnosti v lásce především stran jejich objektů, tedy milovaných.

Pausanias se neztotožňuje s tím, že by Erós byl jen jeden. Vychází ze známé symboliky, že jeho matkou byla bohyně Afrodita, ke které se nicméně v té době vázal dvojí kult, Nebeské (dcery Úrana) a Obecné (dcery Diovy). A tedy i synové by měli být dva. Obecný Erós patří k lásce všední, náhodně působící, k lásce smyslně heterogenní, hledící na mocné, zdravé, ale i jednostranně pudové ukojení. Erós Nebeský je opačný ve významu určité homogenity (veřejné milování jinochů, rozmnožování síly a rozumnosti), tělesnou touhu vždy vrchovatě doplňuje, nebo supluje touhou po intelektuálním styku, ušlechtilém přátelství a kráse trvalé – duševní. Pramení z toho zásada a společenský úzus zachovávání vyrovnanosti a krásy ve vztazích, který je podmíněn upřímnou náklonností, vycházející ze vzájemného obohacování, neboť „... *kdo je zamilován do dobré povahy, setrvává po celý život, poněvadž srostl s tím, co*

90 PLATÓN. *Euthyfrón, Obrana Sókrata, Kritón*. 2. vyd. Praha: Jan Laichter, 1942, s. 31

91 XENOFÓN. *Vzpomínky na Sókrata a jiné spisy*. 1. vyd. Praha: Svoboda, 1972, s. 218

92 PLATÓN. *Symposion*. 5. vyd. Praha: Oikoymenh, 2005, s. 22

je trvalé.“<sup>93</sup>

Lékař Eriximachos následně rozšiřuje působnost obou Erótů na celek živé přírody (ve smyslu fysis, životního pohybu), kdy jsou v rozumném, láskyplném poměru a harmonii přinášejí každému organismu pohodu, zdraví a odvracejí od úhony.

Dramatik Aristofanés rozvíjí motiv bájného vzezření a původně trojího pohlaví lidského rodu, když popisuje binární zakulacené tvory mužského, ženského a (zřejmě nejpočetnějšího) androgynního typu, jejichž zpupnost a opovážlivost zkrotil Zeus rasantním chirurgickým zákrokem, rozetnutím ve dvě. Od té doby jsme polovicemi, symbolony toužícími po svém doplnění. Láskou nazývá se právě tato touha po původním celku a jen s pomocí Erátovou jsme sto nalézt svého miláčka. Jen tento bůh „*uvede nás v naši dávnou přirozenost, vyléčí nás a tak nás učiní blaženými a šťastnými.*“<sup>94</sup>

Hostitel, poetik Agathón se metodicky soustřeďuje na náležité vykreslení Eróta samého pomocí těch nejvybranějších básnických přívlastků. Tvrdí o něm, že je nicméně nutně z bohů tím nejmladším (a věčně mladý), když při vyhledávání sobě rovných upřednostňuje mládí a k úbytku svěžesti zaujímá postoj opačný. „*Veliký důkaz o tom podává on sám, když kvapem utíká před stářím, které jest jak patrné, rychlé; aspoň nás dostihuje rychleji, než je žádoucí.*“<sup>95</sup> Vyznačuje se krásou, hebkostí a pružností, jelikož žije mezi vším, co rozkvétá aby plodilo a „*zakládá své sídlo v srdcích a duších bohů i lidí, a to zase ne napořád ve všech duších, nýbrž u které nalezne tvrdé srdce od té odchází.*“<sup>96</sup> Ve své dobrovolnosti ke družnosti je svrchovaně spravedlivý, nikomu se nevnučuje násilím, ve své uměřenosti totiž vládne všem rozkoším, každá mu slouží ke cti. Heroicky a zároveň paradoxně poutá svou láskou své mýtické rodiče, nebezpečného Area a čarovnou Afroditu. Každého, koho se dotkne zároveň naplňuje zábleskem tvůrčího génia, občerstvenou duševní potencií se sklony k muzickému projevu. Každopádně je Erós také ztotožňován s podstatou působení protikladů, prchavostí okamžiku a absolutní nejvyšší svévolí. Proti symbolickým hrotům jeho šípů nejsou v bezpečí lidé, ale ani bohové a jejich „*vinou zraňují krásní lidé i z dálky.*“<sup>97</sup>

Načež Sókratés přichází s tou nejpravděpodobnější deskripcí boha lásky, když neohroženě setrvává během dialogu o věcech lásky s fiktivní vědmou Diotimou právě v rovině protikladů. Ještě v úvodu oblíbeným dialektickým postupem společně s Agathónem korigují jeho původně tak okázalou charakteristiku. Vycházejí z předpokladu, že Erós je láskou i touhou

93 PLATÓN. *Symposion*. 5. vyd. Praha: Oikoymenth, 2005, s. 27

94 Tamtéž, s. 37

95 Tamtéž, s. 39

96 Tamtéž, s. 40

97 XENOFÓN. *Vzpomínky na Sókrata a jiné spisy*. 1. vyd. Praha: Svoboda, 1972, s. 42

dokazují, že každý touží vždy po tom, co mu chybí, čeho mu doposud není dopřáno, že touha je přímou úměrou privace. V Agathónově řeči zaznělo, že „*mezi bohy nastal řád z lásky ke kráse; neboť k ošklivým věcem by se láska nemohla vztahovat.*“<sup>98</sup> Erós by tedy byl touhou pro krásu, které se mu v určité míře musí nutně nedostávat. Jsou-li krásné věci rovněž dobré, vyplývá z toho v celku, že onen není ani krásný, ani dobrý. Je tím však řečeno, že je ošklivý a zlý? Není. Mezi obvyklými protiklady zpravidla ještě něco leží. Na půli cesty mezi moudrostí a nevědomostí je správné mínění, které se rovněž dotýká jsoucna, ale bez opory rozumových konotací. Erós stejně tak nemusí „*být ošklivý a zlý, nýbrž něco uprostřed mezi tímto obojím.*“<sup>99</sup>

Ačkoliv tím je zároveň upřena možnost jeho zářné božskosti. Je tedy také něčím mezi smrtelným a nesmrtelným. Je daimonskou bytostí, poslem, který chodí „*k bohům od lidí a k lidem od bohů, přenášeje z jedné strany prosby a oběti, z druhé strany rozkazy a odplaty za oběti; jest uprostřed a vyplňuje mezeru mezi obojím, takže vše je spjato v jeden celek.*“<sup>100</sup> Je prostředníkem veškeré transcendence, skrze něho dochází ke kontaktu boha s člověkem na všech úrovních vědomí. Tato jeho přirozenost vychází z dalšího genealogického mýtu, že jeho otcem byl Poros – Důmysl, syn bohyně rozumu Métis, jehož opilostí zneužila na Afroditiných narozeninách nezvaná Penia – personifikovaná Chudoba. V Erótovi se tak snoubí zděděné protiklady, není nuzák ani boháč, není hebký a krásný, ale spíše drsný a zmužilý, je milovníkem a hledačem moudrosti (jedné z nejkrásnějších věcí), „*v jednom a témž dni hned kvete a žije, kdykoli dosáhne zdaru, hned zase umírá a opět ožívá silou přirozenosti svého otce, a co si získává, vždy zase mu uniká.*“<sup>101</sup> Je archetypem filosofa. Vztahuje ke krásu v absolutním smyslu, k podstatě krásna, k němuž vede cesta jejím zasvěceným odhalováním po jednotlivých úrovních, od krásy tělesné (fyzické), přes krásu v umění, v odborném vědění, až po poznání krásy samé, principiálně universální a věčné.

Dalším, kdo usiloval pronést jen pravdu na tomto legendárním fóru byl později příchozí a již notně společensky unavený vojevůdce Alkibiadés. Ačkoliv je jeho vášnivý monolog věnován Sókratovi, vychází z jeho líčení jasná personifikace a paralela s Erótem. Připodobňuje ho vzhledově i pro jeho schopnosti k moudrým Silénům a satyru Marsyovi. Přiznává, že jedině on je schopen v něm vyhmátnout pocit studu a zodpovědnosti za svůj chaotický život založený na ctižádostivosti, a že by ho často „*rád viděl, aby nebyl mezi*

---

98 PLATÓN. *Symposion*. 5. vyd. Praha: Oikoymenth, 2005, s. 46

99 Tamtéž, s. 47

100 Tamtéž, s. 48

101 Tamtéž, s. 49

*živými; avšak zase kdyby se to stalo, jistě bych byl ještě mnohem nešťastnější.*“<sup>102</sup> Pro krásu rozumového bohatství v Sókratově nitru, které údajně spatřil, mu byl vždy oddaně po vůli, aby od něho co nejvíce získal a stal se co nejlepším. Svým mladickým půvabem a sváděním tohoto ovšem nikdy nedosáhl.

Patočka v tomto duchu vzpomíná antickou anekdotu kdy fyziognomik Zópyros prohlásil o Sókratovi, že má oči prostopášníka, ten se tomuto postřehu nebránil a odvětil pobouřeným mladíkům kolem: „*Ticho, přátelé; jsem vskutku takový, ale mám sebe v moci*“ Je totiž především „*milovník duší, je ten, kdo s láskou do nich zapouští osten, je vychovatel.*“<sup>103</sup>

V Xenofóntově Hostině Sókratés vysvětluje bohatému Kalliovi, v čem tkví síla lásky nepozbývající duševní rozměr. „*Kdo obrací svou pozornost jen na tělesný vzhled, podobá se podle mého názoru člověku, který si najal pozemek: ten se nestará, aby zvýšil jeho hodnotu, ale jen aby sklídl co největší úrodu. Kdo naproti tomu touží po spřízněné duši, je spíš podobný tomu, kdo má vlastní pozemek: na všech stranách shání prostředky, které by zvýšily hodnotu milovaného.*“<sup>104</sup>

Specifické spříznění duší na tomto sókratovském, eroticko - deduktivním základu je tedy možno reflektovat i v průběhu autenticky vznikajících edukačních procesů (jevů), během formování vztahu učitele a žáka, jakožto milujícího a milovaného. Jedním z úskalí dobře prováděné pedagogické činnosti může být právě tato zkušenost s přítomností rozmarného Eróta, překvapivě se zjevující energie lásky, bez které je ovšem velmi obtížné docílit přenosu vzdělávacích obsahů i s jejich pravdivostními relacemi, neřkuli být výchovně inspirativní. Erós dokáže (a posteriori) udržet kvalitu a kontury výukového rámce všude tam, kde dochází k dočasné ztrátě motivace, teoretické a postojoyé polarizaci, či přirozené osobnostní nekompatibilitě mezi zúčastněnými aktéry.

Učitel je tedy v rámci své profesionality a odborného výkonu také milenec, a to zcela čestný, s ekvivalentní vírou v mravní potenciál milovaného žáka. „*Čestný milenec nedělá nic bez vědomí otce toho, kterého miluje.*“<sup>105</sup> Naproti tomu chladný pedagogický fachidiot může být směle přirovnán k tomu, kdo obrazně řečeno ve svém kariérním chtíči přitakává pouze „obecnému Erótu“. Během svého působení na žáka se projevuje jako „*ten kdo lpí na těle*“ (na požitku z tělesné lásky) a snaží se „*co nejvíc izolovat příbuzné od předmětu své touhy, aby dosáhl toho po čem touží.*“<sup>106</sup> Někteří učitelé se zmocňují duší dětí jako abstraktních

---

102 PLATÓN. *Symposion*. 5. vyd. Praha: Oikymenh, 2005, s. 63

103 PATOČKA, Jan. *Sókratés, přednášky z antické filosofie*. 2. vyd. Praha: SPN, 1990, s. 86

104 XENOFÓN. *Vzpomínky na Sókrata a jiné spisy*. 1. vyd. Praha: Svoboda, 1972, s. 222

105 Tamtéž, s. 219

106 Tamtéž, s. 221

schránek, někdy jimi suverénně manipulují, obvykle je různě přesvědčují a přemlouvají. Brzo se objektů své formativní vůle nasytí a takto „zneužitě“, zbavené ideálů a zahanbené je propustí do vyššího stupně vzdělávání, do pracovního procesu, nebo prostě kamsi do života.

V dialogu Lachés se dovídáme, že Sókratés už od mládí toužil po nauce pro duši. Sám nikdy nenašel učitele v podobném oboru, a zároveň ani sám takovou disciplínu nezaložil. Ale tuto až erotickou touhu úspěšně přenesl do svého filosofického usilování, které v dialektické praxi zpětně přejalo podobu autentické pedagogiky.

## ZÁVĚR

Je těžké vystihnout důvod zvláštní všeobecné sympatie, která je spojována se Sókratem z Athén. Jedním z nich může být obraz, který podává Alkibiadés v Symposiu. Obraz svobodného projevu stojícího hoplita, který sleduje důležitou myšlenku a v této pozici setrvává tak dlouho, jak si ono zaujetí žádá. Stojí na svém místě celou noc a z této neplánované meditace ho vyvádí až ranní rozbřesk.

Zprostředkovaný odkaz v dílech jeho mladších současníků nemůže zcela suplovat případné přímé autorství, nicméně lze se domnívat, že tato forma byla jediná možná. Kdyby Sókratés filosoficky psal, o to méně by filosoficky žil. Díky tomu, že filosoficky především žil, mohl o něm Platón a další psát způsobem, který umožňuje pochopit z literatury něco, co lze jinak pojmout jen zážitkem, přímou zkušeností. Sókratova myšlenková extensita klade nárok na duši čtenáře v časoprostorové rovině, díky které jsou Platónovy dialogy opravdovým didaktickým nástrojem pro „výuku“ filosofie.

V dialogu *Faidros* se Sókratés ještě navíc ironicky vyjadřuje k převratnosti vynálezu písma a revolučnosti písemného záznamu pro vzdělávání. Psaná slova nejsou podle něho více „*než prostředek, aby upamatovaly toho, kdo věc zná, na látku, která je předmětem spisu*.“<sup>107</sup> Upřednostňuje druh výkladu, který „*ve spojení s vědomím se píše do duše učícího se člověka*.“<sup>108</sup>

V dialogu *Protágoras* upozorňoval Hippokrates, že hodlá odevzdat „*svou duši k výchově muži, jak pravíš, sofistovi; avšak divil bych se, jestli víš, co asi je sofista*.“<sup>109</sup> Riziko spočívá v tom, že cokoliv neznáme, tedy nevíme co je onoho podstatou a na základě toho nezaujímáme náležitý postoj, odevzdáváme svou duši všanc oběma možnostem, že ono bude pro nás nutně buď dobré nebo zlé – jelikož to je vždy první rozlišovací krok při navazování kontaktu s neznámem (a svět je apriori neznámý). Tato přirozená subjektivizace se u Sókrata logicky přerodila v humanistický přístup k bližnímu.

Když se Hippokrates s uzarděním přiznal k záměru stát se sofistou, doptává se ho, zda by se neostýchal „*vystupovat před Helleny jako sofista*“?<sup>110</sup> Není zcela zřejmé, jedná-li se o ironii vůči sofistům, nebo vůči Hellénům, nebo vůči oběma. Ale rovněž je v jeho otázce zahrnutá reakce na vycítěnou Hippokratovu vnitřní nejistotu. Zřejmé je pouze, že sofista není prostě a jenom znalec moudrých věcí. Slovo se stává původcem omylu.

---

107 PLATÓN. *Faidros*. 1. vyd. Praha: Jan Laichter, 1937, s. 65

108 Tamtéž, s. 65

109 PLATÓN. *Protágoras*. Praha: 1. vyd. Jan Laichter, 1939, s. 5

110 Tamtéž, s. 5

Sókratés si naléhavě uvědomoval, že logos ve svém vrcholném pojetí je organický proces a pro jeho ovládnutí je potřeba rozvinout umění důkazní procedury, jakožto účinného nástroje poznání.

## SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY

### Primární literatura:

PLATÓN. Protágoras. Praha: 1. vyd. Jan Laichter, 1939. 79 s.

PLATÓN. Charmidés, Lachés, Lysis, Theagés. 1. vyd. Praha: Jan Laichter, 1940. 162 s.

PLATÓN. Euthyfrón, Obrana Sókrata, Kritón. 2. vyd. Praha: Jan Laichter, 1942. 119 s.

PLATÓN. Menón, Euthydémós. 4. vyd. Praha: Oikoymenh, 2000. 130 s. ISBN 80-85241-56-9

PLATÓN. Faidros. 1. vyd. Praha: Jan Laichter, 1937. 82 s.

PLATÓN. Symposion. 5. vyd. Praha: Oikoymenh, 2005. 85 s. ISBN 80-7298-139-0

PLATÓN. Faidón. 6. vyd. Praha: Oikoymenh, 2005. 105 s. ISBN 80-7298-158-7

XENOFÓN. Vzpomínky na Sókrata a jiné spisy. 1. vyd. Praha: Svoboda, 1972. 439 s.

FISCHER, Josef Ludvík. Kauza Sókratés. 1. vyd. Praha: NLN, 1994. 171 s. ISBN 80-7106-110-7

PATOČKA, Jan. Sókratés, přednášky z antické filosofie. 2. vyd. Praha: SPN, 1990. 158 s. ISBN 80-04-24383-0

GRAESER, Andreas. Řecká filosofie klasického období. 1. vyd. Praha: Oikoymenh, 2001. 446 s. ISBN 80-7298-019-X

### Sekundární literatura:

PLATÓN. Ústava. 1. vyd. Praha: Svoboda, 1993. 523 s. ISBN 80-205-0347-1

PLATÓN. Hippias větší, Hippias menší, Ion, Menexenos. 4. vyd. Praha: Oikoymenh, 2010. 143 s. ISBN 978-80-7298-454-1

PATOČKA, Jan. Negativní platonismus. 3. vyd. Praha: Oikoymenh, 2007. 71 s. ISBN 978-80-7298-273-8

Platónův dialog Hippias Menší : sborník příspěvků z platónského symposia konaného v Praze ve dnech 25.-26. října 2002 / uspořádal Aleš Havlíček. 1. vyd. Praha: Oikoymenh, 2006. 150 s. ISBN 80-7298-145-5.

GADAMER, Hans Georg. Idea dobra mezi Platónem a Aristotelem. 1. vyd. Praha: Oikoymenh, 1994. 114 s. ISBN 80-85241-46-3